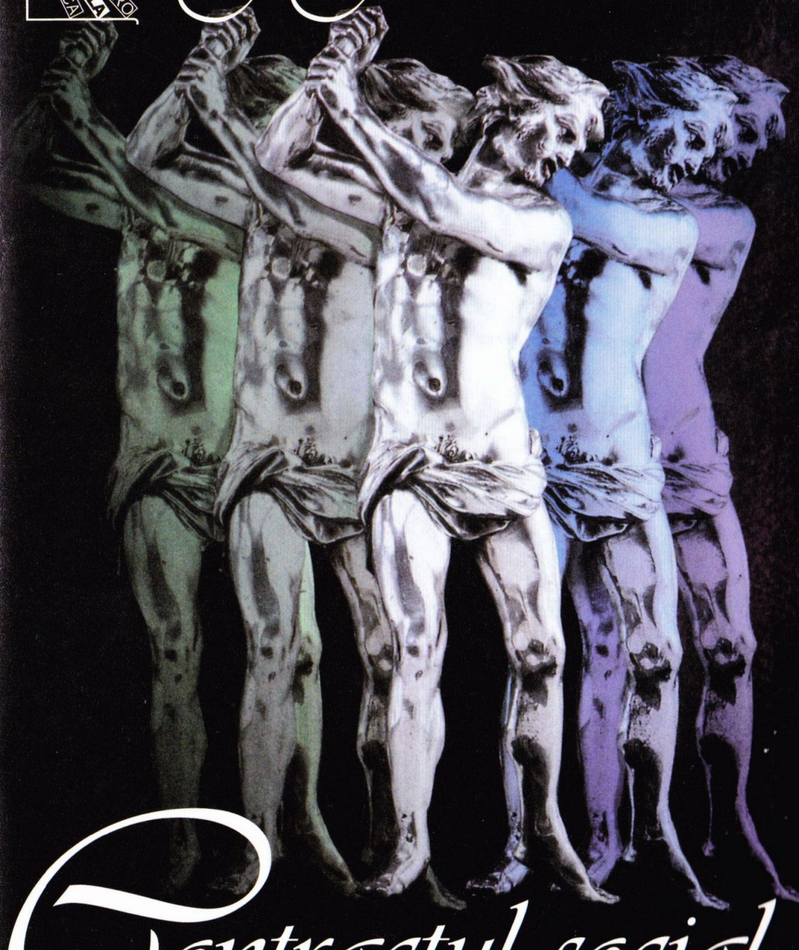
BIBLIOTECA IDEALĂ MONDERO

J. J. Rousseau



Contractul social

Colecție coordonată de prof. dr. **Dan Grigorescu**
Coperta și grafica: **Anamaria Smigelschi**

JEAN JACQUES ROUSSEAU

DESPRE
CONTRACTUL SOCIAL
sau
Principiile Dreptului Politic

Traducere şi studiu introductiv
N. DAŞCOVICI

Ediţie îngrijită, postfaţă şi note
ALEXANDRA BÂRNA

EDITURA MONDERO
Bucureşti, 2007

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
ROUSSEAU, JEAN-JACQUES
Despre Contractul Social sau Principiile Dreptului Politic / Jean Jacques Rousseau ; trad. şi st. introd.: N. Daşcovici ; ed. îngrij., postf. şi note: Alexandra Bârna. - Bucureşti : Mondero, 2007
Bibliogr.
ISBN 978-973-9349-83-3

I. Daşcovici, N. (trad. ; pref.)
II. Bârna, Alexandra (ed. şt)

321.01
821.133.1-96=135.1

Lector: *Gabriela Maşek*

Lucrare tipărită la: **MondoRO**
Şos. Giurgiului 117, Bucureşti
0722.728.632

NOTĂ ASUPRA EDIȚIEI

Volumul de față are la bază o ediție românească mai veche a scrierii lui Rousseau: «J.J. Rousseau, *Despre Contractul social sau Principiile dreptului politic*, Traducere, însoțită de un studiu introductiv, de N. Dașcovici, ediția II, București, Editura "Cartea Românească" S.A., 1920».

Opțiunea pentru această variantă – *Contractul social* a cunoscut, de-a lungul vremii, mai multe traduceri în limba română, după ediții franțuzești mai recente, cu un aparat critic dezvoltat – a fost determinată, pe de o parte, de dorința editorului de a revalorifica traducerea (prima în limba română; ediția I: 1916), dar și studiul introductiv, și a transmite astfel cititorului de la cumpăna mileniilor ceva din parfumul, puțin desuet, poate, dar atât de autentic al limbii române din primele decenii ale veacului al douăzecilea, iar pe de altă parte, de intenția de a oferi o lectură agreabilă, chiar incitantă, pe alocuri amuzantă, unui public cât mai larg, dornic de a cunoaște o scriere celebră, realizată cu peste două secole în urmă, dar mai puțin interesat de comentariile de specialitate care însoțesc solidele ediții critice. Datorită faptului că ediția din 1920 este însoțită de un studiu introductiv de dimensiuni reduse, semnat de un specialist în materie (însuși traducătorul, un distins jurist), ca și de o – pe alocuri savuroasă – prezentare a vieții lui Rousseau, ne-am decis a le include și pe acestea în volumul de față.

Cine va avea însă curiozitatea de a compara prezenta carte cu un exemplar din ediția menționată, va constata câteva deosebiri. Fără îndoială, căci nu este vorba de o reproducere ca atare a volumului respectiv. Vom avertiza, deci, cititorul că pe textul ce ne-a servit ca bază au fost operate anumite modificări. O primă categorie se referă la adaptarea ortografiei la normele actuale. Pentru a înlesni parcurgerea textului de către cititori mai puțin sau deloc familiarizați cu scrierile mai vechi, am considerat necesare unele intervenții în topica frazelor, ca și – foarte puține – în vocabular (înlocuind acele cuvinte care, în uzul actual, și-au modificat înțelesul, cu scopul de a evita posibile confuzii). Foarte reduse numeric sunt însă intervențiile de natură stilistică, intenția editorului fiind aceea de a păstra, pe cât posibil, particularitățile de exprimare în limba

română, caracteristice unui anumit mediu într-o anumită perioadă – o limbă română frumoasă, bogată, expresivă.

Astfel, dorim să subliniem acest fapt, nu este vorba de o rescriere a textului ce ne-a servit ca bază şi nici de o stilizare propriu-zisă a lui, intervenţiile noastre mărginindu-se la ceea ce am considerat a fi strict necesar pentru atingerea scopului ce ni l-am propus.

De asemenea, cititorul va remarca existenţa unui număr de note de subsol; acestea fac parte, şi ele, din volumul editat în 1920 şi aparţin, în parte, chiar autorului *Contractului social*, fiind preluate de traducător din original şi identificabile prin însemnarea cu *(n. a.)*, celelalte fiind redactate de tălmăcitor şi purtând însemnul *(N.T.)*. La rândul nostru, am considerat ca fiind utile în prezenta ediţie câteva lămuriri, sumare, referitoare la nume, respectiv cuvinte sau expresii ce azi, de regulă, nu (mai) sunt familiare vorbitorului de limbă română, totuşi foarte elocvente; pe acestea le-am însemnat cu * în text şi le-am grupat, cu indicarea capitolului şi a paginii respective, sub titlul "Note explicative".

A. B.

CONCEPȚIA CONTRACTULUI SOCIAL
DIN PUNCTUL DE VEDERE AL FILOSOFIEI POLITICE[1]

Opera care a provocat cele mai vii discuții de la apariție și care a avut o influență determinantă în provocarea marii revoluții franceze este, fără îndoială, Contractul social.

Ce cuprinde ea și de ce a avut atâta influență?

Vom căuta să lămurim întrebarea aceasta firească spre a face cât mai utilă și mai gustată citirea operei lui Rousseau în publicul nostru.

*

O mică introducere istorică ne va ușura sarcina.

Antichitatea greco-romană a cunoscut o civilizație rafinată cu tot cortegiul ei. Progresele culturale ale acelei antichități n-ar fi fost, desigur, posibile fără un larg spirit de libertate, care domnea în acea societate. O libertate foarte ciudată ce ne amintește de fabula lui Gr. Alexandrescu, libertate de la care erau excluși sclavii, socotiți mai prejos de oameni, dar de care s-au folosit în mod larg cetățenii. Această libertate și-a avut cele mai strălucite manifestări în viața publică greco-romană, forum și agora rămânând până astăzi dovezile unei rafinate vieți politice.

Libertatea binefăcătoare a purtat în ea germenul distrugerii sau, mai exact, libertatea care nu era a distrus-o pe cea reală. *Societatea antică a degenerat fiindcă putea să degenereze grație exploatării mulțimilor de sclavi și fiindcă era fatal să degenereze prin disprețul ei pentru* muncă. *Cele dintâi lovituri serioase ale lumii barbare, lipsită de liber-*

---

1 A se vedea notița biografică despre Rousseau la sfârșitul acestor note

tatea șchioapă și de disprețul muncii, au fost de ajuns ca să dea înapoi omenirea cu mai multe secole.

Evul Mediu a cunoscut tirania și intoleranța religioasă, căreia i-a urmat tirania despoților laici. Abuzurile și greșelile repetate ale intoleranței religioase, cât și alte împrejurări ale feudalității, au contribuit la constituirea unei noi puteri, a regilor, și la reînvierea ideii de stat.

Sprijinită pe puterea de fapt și încurajată de teoria teologică a suveranității de drept divin, regalitatea a devenit atotputernică și apoi, în mod firesc, a alunecat iarăși pe panta abuzurilor.

Mărturisirile lui Ludovic XIV "L'État, c'est moi" și "Après moi le deluge" sunt culmile de putere și abuz ale regalității.

Abuzurile seculare ale suveranității de drept divin, încredințată unuia singur, față de care nu exista nici un mijloc de apărare și nici o putință de revoltă, chiar mentală, au pregătit doctrinei suveranității poporului, pe care Rousseau o preciza cel dintâi în mod definitiv, cea mai strălucită primire.

Popoarele nu sunt făcute pentru regi, ci regii sunt făcuți pentru popoare. Drepturile omului sunt sfinte și inalienabile, sunt drepturi naturale, și nimeni nu le poate nesocoti.

*

Strigăt de revoltă, rostit în gura mare de Rousseau, Contractul social a găsit cel mai călduros ecou în sufletul popoarelor, care gândeau și presimțeau la fel, dar fără a îndrăzni să se exprime deschis.

Teoria în sine nu era ceva nou. Dintr-o lucrare interesantă[1] rezultă că acest contract social ar fi "un cadru în care s-au desfășurat de-a lungul secolelor aspirațiile sociale cele mai deosebite și mai contrarii. Cadrul acesta a fost modificat, dar niciodată înlocuit definitiv, astfel că ideea a rămas ca o legătură logică prin care s-a încercat să se împreune în conștiința istorică faptele sociale discontinue și divergente".

De altfel, chiar de la Rousseau încoace, teoria a cunoscut cele mai variate interpretări. Uneori, contractul a fost socotit ca un fapt istoric explicând prezentul printr-un eveniment aparținând trecutului; alteori, prezentat ca o ipoteză logică prin care încercăm să ne dăm seama de ceea ce este, de realitatea prezentă; și, în sfârșit, alteori ca un scop a

---

1. F. Atger, *Essai sur l'histoire des doctrines du Contrat social.*

cărui realizare se urmăreşte dornic pentru viitor: armonia indivizilor în cetatea viitoare, produs exclusiv al conştiinţei generale.

De unde a urmat în mod logic ca pentru cele două dintâi presupuneri, în legătură cu prezentul, să se considere contractul când ca un act constitutiv al societăţii – prin care poporul a transferat, în mod colectiv, simultan şi definitiv, puterea în mâinile unui conducător –, când ca un act tacit, întărit prin adeziunea individuală şi succesivă a fiecărei generaţii la constituţia stabilită mai înainte.

Prin urmare, din tot ce am spus până acuma rezultă că este vorba de un contract politic, *nu social. Chiar titlul dat de Rousseau indică ceea ce este conţinutul: "Du Contrat social ou principes du droit politique".*

Cuvântul social, având la început un înţeles foarte larg şi nelămurit, tinde azi a se preciza şi restrânge. Doctrina socialistă, îndeosebi, punând fenomenele economice la baza tuturor manifestărilor politice, artistice, religioase chiar, aproape a făcut ca "social" să echivaleze astăzi cu "economic". Şi în opera lui Rousseau numai de fenomene economice nu este vorba.

Aşadar: contractul politic.

*

După propria-i mărturisire, Contractul *face parte dintr-o lucrare mai mare, pe care n-a putut s-o termine.*

Prin el caută să stabilească originea şi raţiunea existenţei statului, a puterii suverane, precum şi a drepturilor şi a naturii guvernelor.

Filosofia lui Rousseau, care se rezumă în superioritatea stării de natură asupra stării civilizate, stă la baza întregii sale opere. Şi acest fundament fals e, poate, cauza multor erori în argumentaţia întreagă.

Omul are drepturi şi este moral în starea de natură?

Cu alte cuvinte, natura e juridică *şi* morală?

Un viguros cugetător francez, profesorul universitar Duguit, se întreba în tratatul său de Drept constituţional: ce drepturi ar avea individul care ar trăi singur, izolat, într-o pustietate completă? Ce drepturi are Robinson în insula lui?

Răspunsul foarte precis şi simplu va fi că natura este a-juridică: *dreptul nu există decât în societate, el are un caracter uman, social dacă voiţi, dar nu natural.*

Şi tot aşa în ce priveşte morala: natura nu poate fi decât a-morală. *Dovadă: variabilitatea moralei în timp şi-n spaţiu.*

Astfel drepturile naturale – "omul s-a născut liber, dar trăieşte-n lanţuri pretutindeni"[1] *– nu poate fi temelia contractului.*

Dreptul, după un alt autor[2]*, este un ideal pe care-l concepe mintea omenească, mai presus de orice consideraţii materiale, un ideal sub puterea căruia lucrează toate fiinţele cu raţiune, aşa cum celelalte vieţuitoare lucrează sub puterea instinctelor. Şi această concepţie tinde să se realizeze sub forma raporturilor dintre oameni prin manifestarea de voinţă.*

Aşa concepută, ideea de libertate, derivând din ideea de contract, realizat prin manifestarea de voinţă şi sub imboldul concepţiei ideale de drept, îşi are explicaţia ei fără nici un alt argument. Mintea omenească concepe, astfel, ideea de drept şi libertate ca ceva imaterial şi totuşi existent din moment ce s-a conceput. Mintea liberă de orice înlănţuiri materiale, de orice opresiune externă, de orice constrângere, realizează libertatea chiar din momentul în care a conceput-o.

Fouillée spune că o naţiune devine liberă din chiar momentul când a conceput libertatea, iar societatea omenească e definită de el "un organism care se realizează din moment ce s-a conceput şi s-a voit el singur".

Filosofia ideilor-forţă *realizându-se prin ele însele, filosofie care a fost atât de fecundă.*

Căutând originea statului, Rousseau o găseşte în familie. La început, copiii trăiesc de nevoie cu părinţii, în urmă, după ce s-au făcut mari, trăiesc dacă vor, adică traiul acesta în comun nu mai poate fi decât un fel de convenţie.

Tot aşa cu popoarele guvernate de regi. Aceştia pretind că guvernează în virtutea drepturilor, căci fără drepturi ştiu că ar pierde puterea. Drepturile, însă, sunt efectul unor convenţii, iar nu rezultatul puterii.

Pare curioasă refutarea principiului dreptului celui mai tare, drept pe care orice minte îl respinge. Rousseau a fost silit, totuşi, să facă această refutare pentru că Hobbes şi Grotius, prin argumentaţii dibace, ajunseseră să stabilească doctrina celui mai tare, primul apărând despotismul, iar secundul susţinând înstrăinarea libertăţii prin contract de către un individ ca şi de un popor.

---

1. *Contractul social*, cartea I, cap. I.

2. A. Fouillée, *L'idée moderne du droit* şi *La Science sociale contemporaine*.

Inspirat, după cât se pare, de dreptul roman[1] *şi anume de principiul că "nimeni nu-i ţinut de angajamentele luate faţă de sine însuşi", Rousseau a respins înstrăinarea chiar voluntară a libertăţii. Şi întrebuinţând aceeaşi metodă juridică în argumentare, a stabilit teoria personalităţii morale a statului, întemeiată pe manifestarea de voinţă a tuturor, pe contract.*

Cu toate erorile ce va fi făcut, Rousseau a stabilit fundamentul filosofiei politice moderne, după care voinţa liberă, *iar nu* forţa, *este temelia statului.*

Că realitatea n-a fost aşa, că statul a putut fi produsul unor împrejurări istorice, rezultatul voinţei unor despoţi dibaci ori chiar înfăptuirea inconştientă a spiritului de sociabilitate al omului, nu mai încape îndoială.

Având la început caracter organic, statul tinde din ce în ce să capete un caracter contractual, să devină "un organism contractual", perfect conştient de existenţa sa – întocmai ca un copil care-şi dezvoltă, treptat, cu trecerea anilor, conştiinţa proprie.

Privită din acest punct de vedere, opera lui Rousseau credem că trebuie considerată mai mult un ideal viitor al societăţii decât un fapt trecut şi explicând o situaţie prezentă.

*

Recunoscând statului o personalitate morală, o suveranitate întemeiată pe voinţa generală, regulile de drept stabilite – adică legile – îşi vor afla puterea în aceeaşi voinţă.

Dar această suveranitate aparţine poporului şi, fiind o manifestare de voinţă, nu se poate delega. Poporul va trebui să se pronunţe singur în toate împrejurările, pentru că, "ea neputând vroi pentru altul" nici poporul *nu va putea să-şi manifeste voinţa prin alţii, prin delegaţi.*

Entuziasmat pentru viaţa politică a Antichităţii, cât şi pentru aceea a micilor cetăţi independente din vremea lui, Rousseau nu vede o adevărată suveranitate naţională decât în manifestarea directă a voinţei generale. Dar cum statele moderne sunt silite de împrejurări de fapt să recurgă la sistemul delegării suveranităţii în mâinile unor deputaţi – inexact denumiţi reprezentanţi ai naţiunii când ei sunt numai delegaţi *–, Rousseau e indus în eroare tocmai de rigoarea argumentaţiei sale. El*

1. Un articol al lui Esmein.

ajunge să confunde libertatea cu suveranitatea, afirmând că pe măsură ce creşte statul – şi, deci, suveranitatea –, scade libertatea.

Că puţină deviaţie a voinţei naţionale se produce prin sistemul delegaţiei, chiar în statele cu opinie publică, nu mai încape îndoială: "reprezentanţii", închipuindu-şi că ei sunt însăşi naţiunea, pretind că toate afacerile sunt în favoarea naţiunii din moment ce sunt în folosul lor. Dar că libertatea ar fi invers proporţională cu suveranitatea este lucru cu desăvârşire inexact: ţări mari din lumea veche ca şi din cea nouă s-au bucurat şi se bucură de cele mai largi libertăţi publice.

Suveranitatea îl duce pe Rousseau la o nouă eroare. El spune că manifestările voinţei generale pentru a fi obligatorii nu trebuie să fie ale tuturor, *ci ale* majorităţii, *unanimităţile fiind lucru imposibil în complexitatea de interese ale societăţii.*

Iată, însă, cum, încercând să evite tirania regilor, el stabileşte tirania poporului, deşi este stăpânit de dorinţa nemărginită a binelui general.

Spiritului tiranic şi autoritar al vremii n-a putut scăpa nici un temperament emancipat ca Rousseau. Majoritatea face legi, ea hotărăşte în toate împrejurările ca reprezentând voinţa generală conformă interesului general. Suveranitatea se exercită în mod absolut, fără nici o limitare, şi legea trebuie riguros aplicată chiar şi minorităţilor, căci altfel unde ar mai fi autoritatea legii şi forţa obligatorie a contractului liber consimţit? Voinţa generală nu poate vroi decât ceea ce este conform cu interesul general şi în vederea utilităţii generale, căci ea nu poate avea intenţia să facă rău organismului a cărui manifestare este. Deci: constrângerea şi forţa pentru executarea legii, iar la nevoie moartea chiar pentru cel care săvârşeşte un act de nesupunere faţă de ea.

Revoluţia franceză întemeiată pe argumentele lui Rousseau a săvârşit şi abuzuri, iar fanaticii din 1789 *au rămas deseori convinşi că procedau bine. Iacobinii s-au folosit de principiul că voinţa majorităţii este atotputernică şi fără frâu şi dreaptă, pentru a săvârşi abuzuri împotriva minorităţii – principiul a devenit "manualul terorismului revoluţionar[1]".*

Teoreticienii anarhiei au văzut în acest principiu socialismul autoritar.

Prudhon l-a executat fără şovăire, spunând că "orice aberaţie a conştiinţei publice îşi are în sine pedeapsa. Faima lui Rousseau a costat

---

1 Beudant, *Le droit individuel et l'État.*

Franța mai mult aur, mai mult sânge și mai multă rușine decât domnia nesuferită a curtezanelor lui Ludovic XV". Concluzia lui Prudhon: în fața despotismului social, care nu poate consacra decât mizeria poporului, rămâne un singur mijloc: suprimarea autorității.

Tonul acesta e prea aspru.

Rousseau n-a voit abuzurile, iar cei care le-au săvârșit n-au citit ori n-au voit să citească cu destulă atenție opera sa.

Am văzut cum, după ce a respins teoria lui Grotius, că omul își poate înstrăina libertatea prin contract, a formulat-o singur sub altă formă: individul se înstrăinează complet în favoarea tuturor, a întregului, iar condiția, fiind egală pentru toți, crede că nu-i oneroasă pentru nimeni. Spiritul feudal, care vedea numai în contract temeiul raporturilor dintre senior și vasalii săi, apare adânc întipărit în opera lui Rousseau. Și observând cât de șubredă era argumentația, a căutat apoi să facă distincție între drepturile suveranului și ale individului, afirmând că acesta din urmă nu-și înstrăinează din drepturi decât atâtea câte sunt necesare întregului. Nehotărârea între drepturile individului și acelea ale statului atotputernic a ajuns să nu lase omului decât drepturile pe care, printr-un fel de concesie, i le acordă statul.

Realitatea, însă, pare alta. Individul își păstrează absolut toate drepturile, exercitându-le în deplină libertate, limitată numai de libertatea celorlalți. Libertatea și drepturile fiecăruia sunt complete și nu suferă limitare decât acolo unde vin în conflict cu interesul general, adică din moment ce lovesc în libertatea și drepturilor altora. Statul nu are decât drepturile pe care i le recunosc particularii din considerația unui interes general și, se înțelege, printr-o manifestare de voință contractuală.

Ideea de suveranitate în dreptul intern al fiecărei națiuni tinde a îmbrăca forma de autoritate publică, însărcinată a gira interesele generale și obligată a lucra în forme dinainte fixate, ca un mandatar, la executarea serviciilor publice.

Și această idee de suveranitate suferă limitări chiar în materia legislativă.

Am văzut că parlamentele de azi sunt adunări de delegați. Cum s-ar putea atunci închipui o delegație nelimitată în materie de legiferare?

Orice mandatar nu lucrează valabil decât în limitele mandatului său, trecerea peste limitele acestea îl privește. Popoarele moderne, inspirate poate și de doctrina suveranității indirecte – ce se degajă din Contractul social *– au luat unele măsuri, dându-și o constituție. Aceas-*

ta fiind oarecum opera suveranităţii directe, nu poate fi nesocotită, în acţiunea legislativă, de către delegaţii cu mandat limitat. Orice lege încălcând constituţia va fi nulă şi declarată neconstituţională.

Nu intrăm mai mult într-o chestiune care a stârnit cândva, la noi, multe discuţii şi patimi. Ne mărginim a spune că principiul limitării puterii legislative prin constituţie exista mai de mult în Statele Unite, Norvegia şi Grecia, a fost introdus în Portugalia de regimul republican şi este consfinţit în România de jurisprudenţa din anul **1912**, *cu prilejul procesului tramvaielor. În Franţa, principiul a fost admis de mulţi autori de drept public: unii au cerut realizarea lui, pe când alţii au explicat de ce nu-l admit în fapt, deşi în principiu n-ar avea obiecţii de făcut*[1].

Iată, dar, cum primejdia restrângerii libertăţii în proporţie directă cu creşterea suveranităţii – de care se temea Rousseau – şi-a aflat un remediu practic, fără a mai vorbi de puterea opiniei publice, frâul sigur contra multor abuzuri.

Partea în care abordează chestiunea guvernului e mai puţin interesantă.

Rousseau face constatarea justă că voinţa generală şi puterea care o execută, adică guvernul, trebuie să fie de acord. Ca să te plimbi, trebuie s-o voieşti şi apoi să ai picioare. În stat tot aşa: voinţa aparţine tuturor, membrii statului sunt capul; executarea voinţei este treaba guvernului, care echivalează cu picioarele.

Apoi examinează diferitele forme de guvern: democratice, aristocratice, monarhice şi mixte. Face diferite clasificări, remarcând de la început că instituirea unui guvern nu este un contract, ci o lege.

Pentru ca guvernele să nu degenereze, el propune adunări periodice în care suveranul, adică poporul, să fie consultat dacă vrea să mai menţină forma de guvernământ existentă.

Formele complicate şi, totuşi, aşa de precise ale statelor moderne, în funcţionarea organismului lor, nu mai îngăduie discutarea sistemelor propuse de Rousseau.

---

1. Pentru dezvoltări mai largi asupra acestei chestiuni, ne permitem a trimite la lucrarea noastră *Revocabilitatea şi nulitatea actelor judiciare, administrative şi politice*, premiată la concursul "Dissescu" din 1914, al Facultăţii de Drept din Bucureşti şi care a apărut la Editura Socec et Co.

Partea aceasta cam stângace în construcţia mentală a Contractului *pare a păcătui şi dintr-un punct de vedere iniţial lăsat la o parte: separaţia puterilor în stat.*

Separaţia aceasta discutată cu genială pătrundere de Montesquieu e zeflemisită de Rousseau, care sfârşeşte, totuşi, prin admiterea ei în mod fragmentar.

Trecând peste contradicţiile sau erorile de argumentare, opera lui Rousseau, concepută cu 150 de ani în urmă[1]*, prezintă şi azi interes şi poate fi cu folos citită de oricine.*

Dacă unele idei esenţiale pot părea unora învechite sau banale, pentru mulţi din compatrioţii noştri vor apărea ca o noutate. Suflul de generozitate şi lărgimea de vederi ale lui Rousseau în multe chestiuni de actualitate pot avea, nădăjduim, efecte binefăcătoare şi în orice caz efecte de dorit în interesul nostru general ca naţiune, cu idealuri încă neîmplinite, şi ca stat cu formă prea puţin contractuală.

N. D.

---

1. Faţă de data redactării acestei prefeţe. *(n. ed.)*

NOTIȚĂ BIOGRAFICĂ

Autorul *Contractului social* s-a născut la Geneva, în ziua de 28 iunie 1712 şi a murit la Ermenonville, lângă Paris, la 3 iulie 1772.

Între aceste limite extreme viaţa lui Rousseau prezintă cea mai frământată existenţă la care ar putea năzui un spirit dornic de speculaţii filosofice şi însetat de mai multă dreptate în societatea noastră.

Descendent dintr-o familie franceză de librari refugiaţi din Paris prin secolul XVI, din cauza persecuţiilor religioase, Rousseau aparţine întreg Franţei. Nestatornic în toate împrejurările vieţii, schimbând o situaţie sigură de dragul unei aventuri ori din imboldul unui capriciu; scânteietor în unele raţionamente, pe când în altele face greşeli ori se contrazice în mod stângaci; impetuos pe alocuri în argumentarea declamatorie, iar mai încolo greoi şi neînţeles; pretutindeni, însă, inspirat de un idealism generos şi de o dragoste de libertate mergând până la exces – acesta-i Rousseau în toată opera lui.

Explicabil, deci, ca el să aparţină întreg Franţei şi să fie revendicat de toate spiritele liberale din catolica republică.

Cum e şi de aşteptat, tatăl lui Rousseau, trăind în Geneva, era ceasornicar. Naşterea filosofului a costat-o viaţa pe aceea care i-a dat-o.

Primele lui impresii în viaţă sunt triste, pline de tristeţea jertfei pe care i-a cerut-o naşterea. Reconfort şi avânt nu află decât în citirile istorice, din care se alege cu pilde morale de civism şi acte eroice.

La vârsta când alţi copii se mai gândesc la joacă, el era pus la muncă pe lângă un meseriaş ca să-şi asigure viitorul. Se constată, însă, curând că n-avea aptitudini pentru o asemenea carieră, constatare repetată de un gravor, prin mâinile căruia a trecut ulterior.

Gravorul era brutal şi se purta rău, încât Rousseau n-a întârziat să se despartă de el la cea dintâi ocazie: întârziind afară din oraş într-o

sărbătoare şi temându-se de severitatea patronului, a preferat să nu se mai întoarcă la lucru a doua zi.

Avea 16 ani când, părăsindu-şi gravorul, a părăsit şi oraşul natal. Un preot catolic din Confignon, cuprins de milă pentru fiul rătăcit, îl luă sub protecţia sa cu intenţia de a-l readuce la catolicism. În urmă îl dădu în paza doamnei Warens, o divorţată drăguţă şi cochetă, care avea numai vreo 28 de ani şi se întorsese de curând la sânul bisericii catolice sub influenţa aceluiaşi preot.

Rousseau părăsi într-adevăr biserica protestantă – pentru care străbunii săi se expatriaseră –, convins de preot ori poate mai curând de tânăra divorţată.

Împrejurări diferite îl aduseră în noi situaţii. A fost silit să intre lacheu la contesa Vercellis, apoi la contele Gouvon, care, găsindu-l inteligent şi cult, l-a făcut pe urmă secretar.

Peste puţin se întoarse la doamna Warens, care, în dorinţa de a-l vedea preot, îl internă la 1730 în seminarul din Annecy, de unde fugi peste puţin... Fiindcă se alesese cu ceva din trecerea pe la seminar, cu gustul de muzică religioasă, aceeaşi doamnă W. îl dădu în grija unui muzicant, care urma să-l conducă la Paris.

Nestatornic ca totdeauna, îl părăsi şi pe acesta şi apoi, fiind lipsit de mijloace, încercă la Lausanne să-şi câştige existenţa ca profesor de muzică. Nenorocul completă opera nestatorniciei: prilejul unui concert, în care i s-au văzut lipsurile, îl lipsi şi de ultimul mijloc de trai.

Rătăcind apoi prin Neuchâtel fără rost, a fost luat sub oblăduirea unui cleric care, apreciindu-i cunoştinţele muzicale, îi propuse să meargă la Ierusalim.

Minunată perspectivă pentru un temperament dornic de aventuri!

În ultimul moment, însă, consulul francez din Soleure, găsind în tânărul muzicant o inteligenţă frumoasă risipită fără folos, îl trimise la Paris cu un teanc de recomandări.

Împrejurarea aceasta, cât şi regăsirea doamnei W. – despre care află în Paris că se stabilise la Chambery – sunt determinante în viaţa lui Rousseau.

La Chambery a fost bine primit şi găzduit.

Dragostea ce se legă statornic între el şi divorţata protectoare, traiul liniştit în mijlocul naturii şi variatele citiri, pe care i le îngădui existenţa asigurată, contribuiră să formeze în Rousseau pe cugetătorul de mai târziu.

Cuprins fiind de o slăbiciune generală, care ar fi îndreptăţit presupunerea că era bolnav de boala neiertătoare, fu silit s-o părăsească pe doamna W. spre a se duce la Montpellier în căutarea sănătăţii. Vindecat fiziceşte, suferi la întoarcere o mare lovitură sufletească: locul său fusese ocupat de un lacheu mai voinic decât dânsul.

În 1740 Rousseau ocupă la Lyon un post de institutor, anul următor se duse la Paris cu o lucrare muzicală şi un nou sistem de notaţie muzicală. Astfel numele lui pătrunse în public şi se introduse în societatea celebrităţilor vremii.

Doamna Dupin, fiica unui vestit financiar al vremii, Samuel Bernard, îl angajă ca secretar particular. Peste puţin timp a fost trimis la Veneţia ca secretar al ambasadorului Franţei, contele Montaigu.

O ceartă cu şeful său, nobil nerod, îl readuse la Paris, unde încercă fără succes să scrie teatru şi compuse mai multe bucăţi muzicale.

Deschizând într-o zi întâmplător "Mercure de France" găsi următoarea chestiune pusă în discuţie de Academia din Dijon: *Progresul ştiinţelor şi al artelor a contribuit să corupă sau să purifice moravurile?*

Foarte impresionat de această problemă ridicată în discuţie publică, Rousseau părăsi literatura uşoară pentru a aborda filosofia. Memoriul lui, răspunzând la chestiune şi prin care susţinea starea de *pură natură*, a fost premiat de Academie. Astfel Rousseau ajunse consacrat.

Pentru a da mai multă putere morală părerilor ce susţinea, părăsi locul de casier ce-l ocupa şi trăi în sărăcie.

Dar vom nota aici că pe viaţa şi principiile lui apare ca o pată părăsirea Terezei Levasseur şi a copiilor născuţi din această legătură.

*

În 1755 se întoarse la Geneva, unde reveni la protestantism spre a obţine iar titlul de cetăţean, pe care-l pierdu din nou după publicarea lui *Emil*.

Îmbătrânit şi obosit înainte de vreme, primi adăpost la prietena sa, doamna d'Épinay, în valea Montmorency, unde scrise *Nouvelle Heloïse* în 1756.

Nestatornic şi în dragoste, Rousseau îşi pierdu capul după o prietenă a amantei sale, care din gelozie şi sub pretextul temei ce o avea de susţinătorul ei, Grimm, un cetăţean din Geneva, îl izgoni la mijlocul iernii.

Totuşi împrejurări fericite îi procurară adăpost la Montlouis, lângă Montmorency, unde scrise *Lettre à d'Alembert sur les spectacles*. Vol-

taire, regele teatrului în acea epocă, simţindu-se atins, se încinse o violentă polemică – terminată, însă, în favoarea lui Rousseau.

*

Un nou şi lung şir de suferinţe fizice şi morale îl aduseră în stadiul maniei persecuţiei.

Geniul său se păstră totuşi intact în mijlocul înfrângerilor şi în 1762 apăru *Contractul social.*

Persecutat din cauza lui *Emil,* obosit şi bolnav, rătăci fără rost prin Franţa, apoi câtva timp şi în Anglia, unde s-a dus după îndemnul lui David Hume[1], care a fost mai târziu duşmanul său.

În 1770 se întoarse la Paris.

Timp de 8 ani trăi într-o mizerie de nedescris, uitat de prieteni şi părăsit de toată lumea.

De Girardin[2], văzându-l în ce stare fizică şi morală se afla, îi oferi adăpost în fermecătoarea lui proprietate de la Ermenonville.

Aerul sănătos, viaţa de ţară, traiul fără lipsuri şi griji păreau un moment a-l reînvia, dar după şase săptămâni muri subit.

Moartea lui pare a fi fost rezultatul unei exaltări mentale şi unii biografi n-au ezitat de a admite chiar ipoteza unei sinucideri.

Îngropat pe proprietatea lui de Girardin, corpul lui Rousseau a fost ridicat apoi la 20 Vendemiaire an III (11 oct. 1794) şi aşezat în triumf la Pantheon, după hotărârea Convenţiei naţionale.

*

Operele lui Rousseau s-au publicat într-o serie nesfârşită de ediţii populare de la apariţia lor până azi şi au fost traduse în aproape toate limbile.

---

1. Ilustru filosof şi istoric englez (1711-1776). Este împreună cu A. Smith printre îndrumătorii şcolii fiziocrate în Economia politică.
2. Marchizul de G., publicist, fost aghiotant al regelui polon Stanislas.

AVERTISMENT

Acest scurt tratat este extras dintr-o lucrare mai mare, alcătuită odinioară fără să-mi fi cunoscut prea bine puterile şi de mult părăsită. Dintre părţile care se puteau extrage din ceea ce alcătuisem, aceasta-i cea mai de seamă şi, mi s-a părut, cea mai puţin nedemnă de a fi oferită publicului. Restul nu mai există.

CARTEA ÎNTÂI

Vreau să văd dacă, în materie civilă, poate exista vreo regulă legitimă şi precisă de guvernare, luându-i pe oameni aşa cum sunt, iar legile aşa cum pot să fie. În această cercetare, voi căuta neîncetat să îmbin ceea ce îngăduie dreptul cu ceea ce impune interesul, pentru ca dreptatea şi utilitatea să nu fie în contradicţie.

Intru direct în materie, fără să dovedesc însemnătatea subiectului meu. Celor care mă vor întreba dacă sunt prinţ ori legiuitor fiindcă scriu despre politică, le voi răspunde că nu şi că tocmai de aceea scriu. Dacă aş fi prinţ ori legiuitor, nu mi-aş pierde vremea să vorbesc despre ceea ce ar trebui să se facă, ci aş face sau aş tăcea.

Cetăţean al unui stat liber şi membru al suveranităţii naţionale fiind, dreptul de a vota e suficient ca să-mi impună datoria de a mă gândi, oricât de slabă ar fi înrâurirea ce ar putea-o avea glasul meu asupra treburilor publice. Şi gândind asupra formelor de guvernământ, sunt fericit că găsesc mereu motive noi ca să iubesc guvernământul ţării mele!

CAPITOLUL I
Subiectul cărţii întâi

Omul s-a născut liber, dar trăieşte în lanţuri pretutindeni. Cutare se socoteşte stăpânul altora, care nu-i lasă să fie mai sclav decât ei. Cum s-a întâmplat schimbarea asta? – Nu ştiu. Dar ce poate legitima schimbarea? – Aici cred că voi putea răspunde. Dacă n-aş avea în vedere decât forţa şi efectul ei, aş spune: câtă vreme un popor e silit să se supună şi se supune, bine face; îndată, însă, ce poate scutura jugul şi-l scutură, face şi mai bine – căci, dacă-şi redobândeşte libertatea prin acelaşi drept care i-a răpit-o, înseamnă că trebuie să şi-o recapete sau că nu trebuia niciodată să i se ia. Dar ordinea socială este un drept consfinţit pe care se întemeiază toate celelalte. Totuşi dreptul acesta nu derivă de la natură şi, deci, s-a stabilit prin convenţii. Urmează, fireşte, să ştim care sunt aceste convenţii.

Până atunci, însă, sunt dator să fundamentez ceea ce am afirmat.

CAPITOLUL II
Despre cele dintâi societăţi

Familia este cea mai veche dintre societăţi şi singura naturală: chiar şi astăzi copiii rămân legaţi de tatăl lor, dar numai cât timp au nevoie de dânsul ca să-i crească. Îndată ce a încetat nevoia, legătura naturală se desface. Şi unii şi altul îşi capătă independenţa: copiii fiind scutiţi de supunerea ce o datorau tatălui lor, iar tatăl – scutit de grija ce o datora copiilor. Dacă ei continuă să trăiască împreună, n-o mai fac natural, ci voluntar; iar familia însăşi nu se menţine decât prin convenţie.

Libertatea tuturor este o consecinţă a naturii omului. Paza propriei vieţi este cea dintâi lege a omului, iar cele dintâi griji trebuie să le poarte persoanei sale; de unde rezultă că, îndată ce

a ajuns la vârsta raţiunii, fiind singurul apreciator al mijloacelor potrivite să-i păstreze libertatea, devine astfel propriul său stăpân.

Aşadar, se poate spune că familia este cel dintâi model al societăţilor politice: şeful este imaginea tatălui, poporul – imaginea copiilor; iar toţi laolaltă, născuţi egali şi liberi, nu-şi înstrăinează libertatea decât pentru folosul lor. Cu o singură deosebire: în familie dragostea tatălui către copii se achită prin grija ce le-o poartă, pe când în stat plăcerea de a conduce se substituie dragostei pe care şeful n-o are faţă de poporenii săi.

Grotius* tăgăduieşte că orice putere omenească ar fi instituită numai în folosul celor care sunt guvernaţi şi dă ca pildă sclavia. Modul lui de judecată constă în a stabili întotdeauna dreptul prin fapt. S-ar putea folosi o metodă mai consecventă, care să nu mai fie favorabilă despoţilor.

După Grotius nu se ştie dacă omenirea întreagă este a unei sutimi de oameni sau dacă această sutime de oameni aparţine omenirii, şi-n toate scrierile lui pare a înclina pentru întâia părere, după cum crede şi Hobbes*. Iată, prin urmare, omenirea împărţită în turme de vite şi având câte un conducător care-şi păzeşte turma ca s-o poată mânca.

După cum păstorul s-a născut superior turmei sale, tot aşa păstorii de oameni, adică cei care sunt conducători, au o origine superioară popoarelor lor. Astfel judeca, după spusele lui Philon*, împăratul Caligula*, trăgând, fireşte, din această analogie, concluzia că regii erau zei sau că popoarele erau vite.

Raţionamentul lui Caligula se arată din nou în părerile lui Hobbes şi ale lui Grotius. Înaintea tuturor, Aristot* fusese cel care afirmase că oamenii nu sunt egali de la natură, deoarece unii se nasc pentru a fi sclavi, iar alţii pentru a fi stăpâni. Aristot avea dreptate, dar el lua efectul drept cauză. Orice om născut în sclavie se naşte pentru sclavie, nimic mai sigur. Sclavii pierd totul în lanţuri, până şi dorinţa de a scăpa din ele; ei îşi iubesc sclavia după cum tovarăşii lui Ulise îşi iubeau abrutizarea. Dacă sunt, deci, sclavi prin natură, aceasta se datoreşte faptului că au

fost sclavi contrar naturii. Forţa i-a făcut pe cei dintâi sclavi, laşitatea lor i-a perpetuat.

N-am spus nimic despre regele Adam şi nici despre împăratul Noe, tatăl celor trei mari monarhi care şi-au împărţit lumea cum au făcut şi fiii lui Saturn. Sper că-mi veţi fi recunoscători pentru modestia mea, căci scoborând direct dintr-unul din cei trei prinţi şi poate chiar din cel mai mare, cine ştie dacă, prin verificarea titlurilor, nu m-aş găsi regele legitim al omenirii întregi? Oricum, însă, nu se poate tăgădui că Adam a fost suveranul lumii ca şi Robinson în insula lui, cât timp a locuit-o singur; iar un lucru foarte comod în această împărăţie era faptul că monarhul, sigur pe tronul său, n-avea să se teamă nici de răscoale, nici de războaie şi nici de conspiratori.

CAPITOLUL III
Dreptul celui mai tare

Cel mai tare nu-i niciodată destul de puternic ca să poată fi întotdeauna stăpân, dacă nu-şi schimbă puterea în drept, iar supunerea în datorie. De unde decurge dreptul celui mai tare, un drept privit în aparenţă ironic, dar în realitate stabilit în principiu. O să se lămurească vreodată înţelesul acestor vorbe? Forţa fiind o putere fizică, nu văd ce moralitate ar putea rezulta din efectele sale. Cedând forţei, săvârşeşti un act de nevoie, iar nu de voie: faci cel mult un act de prudenţă. Cum s-ar putea, deci, să fie vorba de o datorie?

Să ne închipuim totuşi existenţa acestui pretins drept. Va rezulta din el o galimatie⁺ cu neputinţă de lămurit, pentru că de îndată ce recunoşti că forţa naşte dreptul, efectul se schimbă prin cauză: orice forţă mai mare decât precedenta se substituie în dreptul acesteia. Dacă te poţi revolta nepedepsit, revolta-i legitimă; şi fiindcă cel mai tare are totdeauna dreptate, urmează că trebuie să faci în aşa fel încât să fii cel mai tare. Atunci ce rost mai are un drept care piere când încetează forţa? Dacă trebuie să

te supui de nevoie, nu te mai supui din datorie; iar dacă nu mai eşti silit să te supui, nici obligat nu mai eşti. Iată, prin urmare, că vorba *drept* nu adaugă nimic forţei şi în acest caz nu înseamnă nimic.

Supuneţi-vă puterilor. Dacă îndemnul acesta înseamnă să cedaţi forţei, atunci este bun, dar e de prisos, pentru că n-are să fie nesocotit niciodată. Recunosc că toate puterile vin de la Dumnezeu, dar şi bolile vin tot de la dânsul; rezultă oare de aici că nu e voie să chemi doctorul? Să admit că un tâlhar m-a prins în pădure; desigur că trebuie să-i dau punga de nevoie; dar dacă aş putea s-o scap, mă obligă conştiinţa să o dau? Căci, la urma urmei, şi pistolul din mâna lui este o putere.

Să admitem, prin urmare, că forţa nu creează dreptul şi nimeni nu-i obligat să se supună decât puterilor legitime. Astfel problema de la început revine mereu.

CAPITOLUL IV
Despre sclavie

Fiindcă nici un om nu are autoritate naturală asupra semenului său şi fiindcă forţa nu produce nici un drept, rămân, deci, numai convenţiile ca bază a oricărei autorităţi legitime printre oameni.

Grotius se întreabă: dacă un individ îşi poate înstrăina libertatea spre a se face sclavul unui stăpân, de ce n-ar putea şi un popor să şi-o înstrăineze pentru a deveni supusul unui rege? Sunt în această întrebare multe cuvinte cu două înţelesuri şi care ar avea nevoie de lămurire; să ne oprim, însă, numai asupra lui *înstrăina.* A înstrăina înseamnă a dărui ori a vinde. Totuşi, un om care se face sclavul altuia nu se dă, ci se vinde, cel puţin în schimbul întreţinerii sale – dar un popor, pentru ce se vinde? În loc ca regele să dea întreţinerea supuşilor săi, dimpotrivă, tocmai el îşi capătă întreţinerea de la ei; şi, cum spune Rabelais, un rege nu se mul-

ţumeşte cu puţin. Supuşii îşi dau, deci, persoana lor cu condiţia să li se ia şi avutul? Nu văd ce le mai rămâne lor.

Se va spune că despotul le asigură supuşilor liniştea civilă. Bine, dar ce câştigă ei dacă războaiele provocate din ambiţia despotului, lăcomia nesăţioasă a acestuia şi abuzurile administraţiei sale îi sărăcesc mai mult decât i-ar sărăci certurile între ei? Ce câştigă dacă tocmai liniştea asta este una din nenorocirile lor? Şi la puşcărie trăieşti liniştit, dar atâta este oare suficient ca să te simţi bine acolo? Chiar grecii trăiau liniştiţi în vizuina Ciclopului, aşteptându-şi fiecare rândul să fie devorat.

E ceva absurd şi de neînţeles să spui că un om se dăruieşte gratuit; un asemenea act este nelegitim şi nul, chiar şi numai prin faptul că acela care-l săvârşeşte nu-i în toate minţile. Pentru a afirma acelaşi lucru despre un popor, trebuie să presupunem că e vorba de un popor de nebuni, iar din nebunie nu rezultă dreptul.

Chiar în cazul în care cineva ar putea să se înstrăineze pe sine, el nu-şi poate înstrăina şi copiii: ei se nasc oameni liberi, libertatea este bunul lor şi nimeni nu are dreptul să le-o înstrăineze. Tatăl poate, în numele copiilor săi şi cât timp aceştia sunt minori, să stabilească anumite condiţii pentru întreţinerea şi bunăstarea lor, însă nu poate să-i dea în mod irevocabil şi necondiţionat, pentru că un asemenea dar este împotriva naturii şi depăşeşte drepturile paternităţii. Pentru ca un guvernământ arbitrar să devină legitim, ar trebui, deci, ca la fiecare generaţie poporul să aibă posibilitatea de a-l accepta sau schimba: atunci, însă, guvernământul n-ar mai fi arbitrar.

A renunţa la propria libertate înseamnă a renunţa la calitatea ta de om, la drepturile şi chiar la datoriile umane. Nu poate exista despăgubire pentru cel care renunţă la tot. O asemenea renunţare e în contradicţie cu firea omului: a răpi voinţei sale orice libertate, înseamnă a-i dezbrăca faptele de orice moralitate. În sfârşit, a da unei părţi autoritatea desăvârşită, iar celeilalte supunerea nemărginită e o convenţie zadarnică şi contradictorie. Nu ai nici o obligaţie faţă de acela căruia ai dreptul să-i ceri orice. Foarte lămurit, nu-i aşa? Singură condiţia aceasta, fără un echivalent,

fără nici un schimb, n-aduce oare nulitatea actului? Oare ce drept ar avea sclavul contra mea, când tot ce are el îmi aparţine, când dreptul lui, fiind al meu, devine dreptul meu contra mea, adică o vorbă fără sens?

Având în vedere războiul, Grotius şi ceilalţi deduc o altă origine a pretinsului drept de sclavaj. După ei, dat fiind că învingătorul are dreptul de a-l ucide pe învins, acesta din urmă îşi poate răscumpăra viaţa prin pierderea libertăţii – o convenţie cu atât mai legitimă cu cât foloseşte ambelor părţi.

Dar e vădit faptul că aşa-zisul drept de a-i ucide pe învinşi nu rezultă din starea de război. Trăind în independenţa lor primitivă, oamenii n-au între ei legături suficient de precise pentru a putea determina starea de pace, respectiv starea de război, de unde rezultă că nu sunt în mod natural duşmani. Raportul lucrurilor constituie războiul, iar nu legăturile dintre oameni; şi starea de război neputând lua fiinţă din simple relaţii personale, ci numai din relaţii reale*, războiul privat sau de la om la om nu poate exista nici în starea de natură – unde nu este proprietate statornicită –, nici în starea socială, unde totul se află sub autoritatea legilor.

Luptele între particulari – duelurile, încăierările întâmplătoare – sunt acte care nu constituie o "stare"; iar în ceea ce priveşte războaiele private, îngăduite prin hotărârile lui Ludovic IX, regele Franţei, şi interzise prin pacea lui Dumnezeu, acelea sunt abuzuri ale guvernământului feudal, orânduiala cea mai iraţională care a existat vreodată, contrară principiilor de drept natural şi oricărui guvernământ bun.

Deci: războiul nu este o relaţie de la om la om, ci o relaţie de la stat la stat, în care indivizii nu sunt decât întâmplător duşmani, dar nu în calitatea lor de oameni şi nici de cetăţeni, ci în cea de soldaţi[1]; nu ca membri ai patriei, ci ca apărători ai ei. În

1. Romanii, care au înţeles şi respectat mai mult ca oricine dreptul de război, erau într-atâta de scrupuloşi, încât nu îngăduiau unui cetăţean să lupte ca voluntar, fără a fi formal angajat contra duşmanilor şi anume contra cutărui duşman. *(n. a.)*

sfârşit, un stat nu poate avea ca duşman decât alt stat, iar nu nişte oameni – pentru că între lucruri de naturi diferite nu se poate stabili un raport adevărat.

Acest principiu este chiar conform maximelor stabilite în toate timpurile şi obiceiului respectat de toate popoarele civilizate. Declaraţiile de război sunt mai mult avertismente la adresa supuşilor decât la adresa puterilor. Străinul – fie rege, fie unul sau mai mulţi particular – care fură, ucide sau sechestrează supuşii, fără a declara război statului, nu este un duşman, ci un tâlhar. În plin război, un suveran drept, aflându-se în ţară duşmană, ia tot ce aparţine bunului public, dar respectă persoana şi avutul indivizilor, căci astfel respectă drepturile pe care se bizuie propriile sale bunuri. Scopul războiului fiind distrugerea statului duşman, ai dreptul să-i ucizi apărătorii atâta timp cât aceştia sunt cu armele-n mâini; de îndată, însă, ce se dezarmează şi se predau, încetând a fi duşmani ori instrumente ale duşmanului, devin iarăşi simpli cetăţeni şi nu mai ai dreptul asupra vieţii lor. Uneori statul poate fi ucis fără moartea vreunuia dintre membrii săi, războiul nedând nici un drept care n-ar fi indispensabil pentru atingerea scopului său. Acestea nu-s principiile lui Grotius şi nici nu sunt întemeiate pe părerile poeţilor, ci rezultă din firea lucrurilor şi se întemeiază pe raţiune.

Cât despre dreptul de cucerire, el nu se întemeiază decât pe legea celui mai tare. Dacă războiul nu-i dă învingătorului dreptul de a măcelări popoarele învinse, atunci pe acest drept, care nu există, nu se poate bizui acela de a-i face sclavi. N-ai dreptul să-ţi ucizi duşmanul decât atunci când nu-l poţi face sclav, deci dreptul de a-l face sclav nu derivă din dreptul de a ucide: prin urmare, e un schimb nedrept să-i laşi viaţa cu preţul libertăţii, asupra căreia nu există nici un drept. A pune dreptul de viaţă şi de moarte deasupra dreptului de sclavaj, iar dreptul acesta mai presus de celălalt, nu înseamnă oare a cădea într-un cerc vicios?

Admiţând, totuşi, un astfel de groaznic drept de a-i ucide pe toţi, rezultă că un sclav din război ori un popor cucerit nu este obligat faţă de stăpânul său cu nimic, în afară de supunere, în mă-

sura în care este forţat să i se supună. Luându-i un echivalent în schimbul vieţii, învingătorul nu i-a făcut nici o concesie: în loc să-l ucidă fără, l-a ucis cu folos. În loc să fi dobândit asupra lui vreo autoritate care să completeze forţa, starea de război între ei continuă ca şi până atunci, căci relaţia dintre ei este efectul acelei stări şi pentru că folosirea dreptului de război nu presupune nici un tratat de pace. La început au făcut, desigur, o convenţie, dar aceasta, departe de a anihila starea de război, presupune continuarea ei.

Iată cum dreptul la sclavaj este nul, din orice parte s-ar privi lucrurile, nu numai pentru că e nelegitim, ci şi pentru că e absurd şi nu înseamnă nimic. Cuvintele de *sclav* şi *drept* sunt în contrazicere şi se exclud reciproc. Fie din partea unui om către altul, fie din partea unui om către un popor, propunerea aceasta va fi întotdeauna smintită: *închei cu tine o convenţie, toată în dauna ta şi numai în folosul meu, pe care o voi respecta cât voi vrea, dar tu va trebui s-o respecţi cât mi-o plăcea.*

CAPITOLUL V

Trebuie să ne referim totdeauna la prima convenţie

Chiar de aş accepta tot ce am respins până aici, susţinătorii despotismului n-ar fi mai înaintaţi, pentru că întotdeauna va exista o mare deosebire între a supune o mulţime şi a conduce o societate. Indiferent de locul lor de origine şi de numărul lor, în faptul ca oamenii să fie aserviţi succesiv unuia singur, eu nu văd decât acelaşi raport, cel între stăpân şi sclavi, şi nu cel dintre popor şi conducătorul său; este vorba, să zicem, de o mulţime, de o adunare, dar nu o asociaţie, aşa cum nu poate fi vorba acolo nici de avut public şi nici de corp politic. De şi-ar fi aservit jumătate din omenire, omul acela rămâne tot un simplu particular; interesul lui, diferit de al celorlalţi, rămâne totdeauna un interes privat. Iar în clipa când acelaşi om moare, în urma lui nu rămâne decât un imperiu fărâmiţat şi neînchegat, întocmai ca un stejar care piere, transformându-se în cenuşă, după ce l-au mistuit flăcările.

Grotius afirmă că un popor se poate dărui unui rege. Deci, chiar după părerea lui Grotius, poporul e popor şi înainte de a se dărui unui rege. Însăşi dăruirea aceasta este un act civil, care presupune o deliberare publică. Prin urmare, înainte de a examina actul prin care poporul îşi alege un rege, ar fi bine să examinăm actul prin care poporul este un popor, deoarece acest act, fiind neapărat anterior celuilalt, este adevăratul fundament al societăţii. Dacă într-adevăr n-ar exista nici o convenţie anterioară, de unde ar rezulta – cel puţin în cazul când alegerea n-ar fi în unanimitate – obligaţia minorităţii de a se supune opţiunii majorităţii? Şi apoi, de unde dreptul celor o sută, care vor un stăpân, să voteze şi pentru cei zece care nu-l vor? Legea pluralităţii sufragiilor este, prin natura ei, o întocmire stabilită prin convenţie şi presupune unanimitatea cel puţin o dată.

CAPITOLUL VI
Despre pactul social

Îmi închipui oamenii ajunşi în împrejurări când piedicile care stingheresc rămânerea lor în starea de natură sunt, prin rezistenţa lor, mai mari decât forţa pe care fiecare individ în parte o poate consuma pentru a se menţine în acea stare. În consecinţă, această stare nu mai poate continua şi omenirea ar pieri dacă nu şi-ar schimba felul ei de a fi.

Cum oamenii nu pot produce forţe noi, ci numai să le unească şi să le direcţioneze pe cele existente, ei nu mai au alt mijloc de a dărui decât acela ca, formând prin unire un total de forţe pe care să le pună în mişcare pentru acelaşi scop şi făcându-le să lucreze de acord, să înfrângă rezistenţa.

Totalul acesta de forţe nu poate lua fiinţă decât din unirea mai multora, dar forţa şi libertatea fiecărui om fiind cele dintâi mijloace de autoconservare, cum s-ar putea angaja el fără a-şi prejudicia şi nesocoti grija de sine însuşi? Această dificultate, în legătură cu subiectul meu, se poate exprima astfel:

“Găsirea unei forme de asociere care, prin totalul forţei comune, să apere şi să ocrotească persoana şi bunurile fiecărui asociat în parte, astfel încât oricine s-ar uni cu ceilalţi să nu se supună, totuşi, decât sie însuşi şi să rămână liber cum a fost şi până atunci”. Aşa se pune problema fundamentală, pe care o rezolvă contractul social.

Prin natura actului, clauzele contractului sunt astfel prevăzute încât cea mai mică modificare le-ar face inutile şi fără efect; şi cu toate că n-au fost poate enunţate niciodată formal, ele sunt aceleaşi pretutindeni, tacit admise şi recunoscute pretutindeni în aşa măsură încât, pactul social fiind violat, fiecare îşi recapătă imediat drepturile iniţiale şi-şi reia libertatea naturală, la care renunţase în favoarea libertăţii convenţionale.

Clauzele acestea, foarte precise, se reduc toate la una singură şi anume: înstrăinarea totală a fiecărui asociat, cu toate drepturile sale, către întreaga comunitate; fiecare dăruindu-se pe de-a-ntregul de la început, condiţia este aceeaşi pentru toţi, iar condiţia fiind egală pentru toţi, nimeni n-are interesul s-o facă grea altora.

Mai mult, înstrăinarea făcându-se fără rezervă, devine posibilă unirea cea mai desăvârşită, astfel încât nici un asociat nu mai are nimic de reclamat; căci dacă unele drepturi ar rămâne la nivel individual şi, fireşte, cum n-ar exista nici un superior comun care să se poată pronunţa în mod public în cazul unor divergenţe, fiecare, fiind întrucâtva propriul său judecător, ar pretinde curând să fie şi judecătorul celorlalţi: starea de natură ar persista, iar asociaţia ar deveni inevitabil tiranică ori nefolositoare.

În sfârşit, fiecare dăruindu-se tuturor, nu se dăruieşte nimănui şi fiindcă nu există nici un asociat asupra căruia să nu dobândeşti acelaşi drept pe care l-ai cedat, fiecare câştigă echivalentul pierderii prin diferenţă şi, prin urmare, mai multă forţă spre a conserva ceea ce îi rămâne.

Dacă vom înlătura din pactul social tot ce nu este de natura lui, îl vom găsi rezumat în următorii termeni: *fiecare dintre noi îşi pune în comun întreaga persoană şi putere, sub conducerea*

supremă a voinţei generale, şi primim apoi pe fiecare membru ca parte indivizibilă din întreg.

În acelaşi moment, în locul persoanei particulare a fiecărui contractant, actul de asociere produce un corp moral şi colectiv, alcătuit din atâţia membri câte voturi are adunarea – un corp care-şi dobândeşte chiar prin acel act unitatea şi *eul* său comun, viaţa şi voinţa sa. Persoanei publice formată astfel, prin unirea tuturor persoanelor particulare, i se spunea cândva *cetate*[1], iar astăzi poartă numele de *republică* sau *corp politic*, fiind numit de către membrii săi *stat*, când e pasiv, *suveran*, când e activ, şi *putere* în comparaţie cu alcătuiri similare. Corpul politic ia în mod colectiv numele de *popor* faţă de asociaţii săi, iar aceştia se numesc în particular *cetăţeni*, ca participând la autoritatea suverană şi *supuşi*, ca ascultători plecaţi ai legilor statului. Dar aceşti termeni se confundă deseori, fiind folosiţi unul în locul altuia; când sunt, însă, întrebuinţaţi în toată precizia lor, e suficient să se ştie a-i deosebi.

CAPITOLUL VII
Despre suveran

Din formula de mai sus reiese că actul de asociere cuprinde un angajament reciproc între corpul public şi particulari; căci fiecare individ încheind contractul, ca să zicem aşa, cu sine însuşi, se află angajat sub un dublu raport, şi anume: ca membru al suveranului faţă de particular şi ca membru al statului faţă de suveran. Aici, însă, nu se poate aplica maxima din dreptul civil după care nimeni nu este obligat prin angajamentele luate faţă de sine însuşi, căci există o mare diferenţă între a te obliga faţă de tine însuţi şi a te obliga faţă de întregul din care faci parte.

Mai trebuie reţinut faptul că hotărârea publică îi poate obliga pe toţi supuşii faţă de suveran – date fiind cele două raporturi di-

---

1. Înţelesul primitiv al acestui cuvânt a dispărut aproape cu totul în lumea modernă, unde cei mai mulţi socotesc oraşul, cetate, iar pe burghez, cetăţean. *(n. a.)*

ferite sub care este privit orice membru –, nu poate, dimpotrivă, să-l oblige pe suveran faţă de sine însuşi şi că, prin urmare, este contra naturii corpului politic ca suveranul să-şi impună o lege pe care el însuşi să n-o poată încălca. Neputând fi privit, deci, decât sub unul şi acelaşi raport, suveranul se găseşte tocmai în cazul unui particular care ar încheia contractul cu sine însuşi, de unde rezultă că nu există şi nici nu poate exista vreun fel de lege fundamentală obligatorie pentru corpul poporului şi, prin urmare, nici contractul social nu este obligatoriu. Ceea ce nu înseamnă că acest corp n-ar putea foarte bine să se angajeze faţă de un altul, întrucât nu ar deroga de la contractul acesta, pentru că în raport cu străinul el devine o fiinţă simplă, un individ. Corpul politic sau suveranul, a cărui existenţă este dată doar de stricta respectare a contractului, nu se poate însă obliga niciodată, nici chiar faţă de un altul, la nimic care ar deroga de la actul primar: de pildă, să înstrăineze o parte din el însuşi ori să se supună unui alt suveran. A încălca actul prin care există, înseamnă a se autodistruge, iar ceea ce nu există nu produce nimic.

Din clipa când mulţimea s-a reunit într-un corp, nu mai poţi lovi pe unul dintre membrii săi fără a ataca întreg corpul şi cu atât mai puţin încă poţi lovi corpul fără să se resimtă membrii săi. Datoria şi interesul obligă, astfel, în mod egal cele două părţi contractante să se ajute reciproc şi aceiaşi oameni trebuie să caute a strânge toate foloasele ce decurg din dublul raport.

Nefiind alcătuit decât din particularii care îl compun, suveranul n-are şi, prin urmare, nici nu poate avea interese împotriva lor: deci, puterea suverană n-are nevoie de garant faţă de supuşii ei, pentru că-i imposibil ca întregul să voiască a-i vătăma pe toţi membrii săi şi, cum vom vedea în cele ce urmează, nici nu poate vătăma pe cineva în particular. Chiar prin ceea ce este, suveranul rămâne totdeauna ceea ce trebuie să fie.

Dar lucrurile nu se petrec la fel cu supuşii faţă de suveran, căruia, cu tot interesul comun, nici nu i-ar răspunde cu angajamentele lor, dacă el n-ar găsi mijloace pentru a şi-i face credincioşi. Într-adevăr, oricare individ poate să aibă, ca om, o voinţă

particulară potrivnică sau deosebită de voinţa generală pe care o are ca cetăţean; interesul lui particular îi poate dicta cu totul altceva decât interesul general; existenţa lui absolut liberă – şi, fireşte, independentă – îl poate face să privească ceea ce datorează cauzei comune ca pe o contribuţie gratuită, a cărei pierdere va păgubi pe alţii în mai mică măsură decât l-ar stingheri pe el achitarea de această obligaţie, iar privind persoana morală, care constituie statul, ca pe o fiinţă a închipuirii, fiindcă nu-i un om, s-ar bucura de drepturile cetăţeanului, fără a voi să îndeplinească datoriile supusului. Iată nedreptatea a cărei răspândire ar duce la prăbuşirea corpului politic.

Pentru ca pactul social să nu fie un formular zadarnic, el cuprinde în mod tacit următorul angajament, singurul care poate da putere celorlalte: oricine va refuza să se supună voinţei generale, va fi constrâns de întreg corpul social, ceea ce nu înseamnă altceva decât că va fi silit să fie liber. Căci astfel prevede condiţia care, dându-l pe cetăţean patriei, îl scapă de orice dependenţă personală, condiţie care constituie masca şi mobilul maşinii politice şi totodată, singurul factor care legitimează angajamentele civile. Fără condiţia sus-citată, aceste angajamente ar deveni absurde, tiranice şi ar fi supuse celor mai mari abuzuri.

CAPITOLUL VIII
Despre starea civilă *

Trecerea de la starea de natură la starea civilă produce o foarte însemnată schimbare în om, înlocuind, în conduita acestuia, instinctul prin justiţie şi dând tuturor faptelor sale o moralitate care le lipsea până atunci. Abia în acest stadiu, când glasul datoriei înlocuieşte impulsul fizic şi dreptul înlătură pofta, omul, care până atunci nu se gândise decât la sine, se vede silit să-şi modifice comportamentul, făcând apel la raţiune înainte de a-şi asculta pornirile. În noua stare, deşi se lipseşte de mai multe avantaje pe care le obţinuse de la natură, el capătă în schimbul

lor altele, atât de mari – facultăţile lui se exercită şi se dezvoltă, cadrul ideilor i se lărgeşte, iar sentimentele i se înnobilează –, sufletul întreg i se înalţă într-atât încât, dacă abuzurile noii condiţii nu l-ar coborî deseori sub cea din care a ieşit, ar trebui să binecuvânteze mereu clipa care l-a scăpat pentru totdeauna din acea condiţie şi care l-a transformat dintr-un animal prost şi mărginit într-o fiinţă inteligentă, în om.

Să reducem toată balanţa de mai sus la termeni uşor de comparat: prin contractul social omul îşi pierde libertatea naturală şi un drept nemărginit asupra a tot ce încearcă şi-i reuşeşte, dar câştigă libertatea civilă şi dreptul de proprietate asupra tuturor lucrurilor ce-i aparţin. Pentru a nu ne înşela asupra compensaţiilor, trebuie să deosebim libertatea naturală, care îşi află limitele în forţele individului, de libertatea civilă, care este limitată de către voinţa generală; tot aşa, trebuie să deosebim posesiunea, care nu este decât efectul forţei sau dreptul primului ocupant, de proprietate, care nu poate fi întemeiată decât pe un titlu pozitiv.

S-ar putea adăuga în favoarea stării civile, în afară de cele mai sus menţionate, şi libertatea morală, singura care-l face pe om într-adevăr stăpân pe sine –, căci impulsul exclusiv al poftei înseamnă sclavie, pe când supunerea la legea ce ţi-ai alcătuit-o – libertate. Dar am insistat destul asupra acestui aspect, iar înţelesul filosofic al cuvântului *libertate* nu face parte din subiectul meu.

CAPITOLUL IX

Despre domeniul real *

Fiecare membru al comunităţii se dăruieşte acesteia în momentul când ea se alcătuieşte şi anume aşa cum se află el în fapt, cu toate forţele sale, din care fac parte şi bunurile ce le posedă. Desigur, dacă prin acest act se schimbă mâinile ce deţin posesiunea, asta nu înseamnă că totodată se schimbă şi natura acesteia, ea devenind proprietate în mâinile suveranului; dar cum forţele societăţii sunt nemăsurat mai mari decât ale unui particular, pose-

siunea publică devine şi în fapt mai puternică şi mai irevocabilă, fără să fie mai legitimă, cel puţin faţă de străini. Într-adevăr, statul, faţă cu membrii săi, este stăpânul tuturor bunurilor lor prin contractul social, care serveşte – în stat – ca bază a oricărui drept; însă faţă de celelalte puteri, el nu este stăpân decât prin dreptul primului ocupant, drept ce-l deţine de la particulari.

Dreptul primului ocupant, deşi mai real decât al celui mai tare, nu devine cu adevărat un drept decât după stabilirea proprietăţii. Fireşte, oricare om are drept la tot ce-i este necesar, dar actul pozitiv care-l face proprietarul vreunui bun îl exclude de la toate celelalte bunuri. Făcându-i-se, deci, partea, trebuie să se mărginească la ea şi nu mai are nici un drept asupra comunităţii. Iată de ce dreptul primului ocupant, aşa de slab în starea de natură, devine respectabil în starea civilă. Se respectă, în acest drept, nu atât ceea ce este al altuia cât ceea ce nu-i al tău.

Pentru a se admite dreptul primului ocupant asupra oricărui teren sunt necesare, în general, următoarele condiţii: în primul rând, terenul să nu fie locuit de nimeni; în al doilea, să nu se ocupe decât porţiunea necesară pentru trai şi, în al treilea, să fie luat în posesiune nu printr-o ceremonie goală, ci prin muncă şi îngrijire, singurul semn de proprietate care, în lipsă de titluri juridice, trebuie să fie respectat de alţii.

Dar, oare, acordând nevoii şi muncii dreptul primului ocupant, nu înseamnă că-l extindem prea mult? S-ar putea ca acest drept să rămână nelimitat? Şi ar fi destul să pui piciorul pe un teren comun pentru ca imediat să te pretinzi stăpân? Ar fi destul să ai forţa de a-i îndepărta o clipă pe ceilalţi oameni, pentru ca să le ridici dreptul de a se mai întoarce vreodată? Cum poate un om ori un popor să ia în stăpânire un teritoriu imens, lipsind de el toată omenirea, în alt mod decât printr-o uzurpare demnă de pedeapsă, fiindcă prin aceasta le răpeşte celorlalţi oameni putinţa de adăpost şi întreţinerea pe care natura le-o dă tuturor în comun? Oare a fost de ajuns ca Nuñez Balboa[4] să ia în posesiune, de cum a debarcat pe ţărm, Marea Sudică şi întreaga America meridională, în numele coroanei de Castilia, pentru a-i depose-

da pe toţi băştinaşii şi a-i exclude pe toţi suveranii din lume? Pe această singură îndreptăţire ceremoniile se înmulţeau destul, iar regele catolic n-avea decât să ia deodată în posesie, chiar din cabinetul său, întreg pământul, cu condiţia de a exclude apoi din împărăţia sa tot ce mai-nainte fusese posesiunea altor principi.

Acuma se poate înţelege cum pământurile particularilor, luate laolaltă, devin teritoriu public şi cum dreptul de suveranitate, extinzându-se de la supuşi asupra terenului ce-l ocupă, devine deopotrivă real şi personal – fapt care îi pune pe posesori într-o mai mare dependenţă, făcând chiar din forţele lor garanţi ai supunerii. După cât se pare, monarhii din vechime n-au înţeles destul de bine avantajul acestei situaţii, căci numindu-se singuri regi ai perşilor, ai sciţilor, ai macedonenilor, păreau că se socotesc mai mult conducători ai oamenilor decât stăpâni ai ţării. Monarhii de astăzi, mai dibaci, îşi zic regi ai Franţei, ai Spaniei, ai Angliei etc.: stăpânind în felul acesta teritoriul, sunt foarte siguri că-i vor stăpâni şi pe locuitori.

În alienarea aceasta, ciudat este faptul că, acceptând bunurile particularilor, comunitatea, în loc să le risipească, nu face decât să le asigure acestora legitima posesiune, să schimbe uzurparea într-un adevărat drept, iar folosinţa în proprietate. Posesorii fiind apoi consideraţi ca depozitari ai bunului public, iar drepturile lor fiind respectate de către toţi membrii statului şi apărate cu toate puterile acestuia contra străinului, posesorii au dobândit, ca să zicem aşa, tot ceea ce au dat printr-o cesiune avantajoasă corpului public şi mai cu seamă lor înşile: un paradox care se explică uşor prin deosebirea dintre drepturile pe care le au suveranul şi proprietarul asupra aceluiaşi fond, după cum se va vedea.

Se mai poate întâmpla ca oamenii să înceapă a se uni înainte de a fi posedat ceva şi, pe urmă, dobândind un teren suficient pentru toţi, să se folosească de el în comun sau să-l împartă între ei fie egal, fie după proporţia stabilită de suveran. În orice chip s-ar face dobândirea aceasta, dreptul fiecărui particular asupra propriului său teren este subordonat dreptului comunităţii asu-

pra tuturor, fără de care n-ar mai exista nici solidaritate în legătura socială, nici forţa reală în exerciţiul suveranităţii.

Voi încheia capitolul de faţă şi cartea întâi printr-o observaţie care trebuie să servească de temelie întregului sistem social, anume că în loc să distrugă egalitatea naturală, pactul fundamental, dimpotrivă, înlocuieşte orice inegalitate fizică pe care natura a putut s-o lase între oameni, printr-o egalitate morală şi legitimă şi că, putând fi egali în forţă ori în inteligenţă, toţi oamenii devin egali prin convenţie şi de drept[1].

---

1. Sub guvernămintele rele egalitatea aceasta nu-i decât aparentă şi iluzorie: ea nu face decât să-l menţină pe sărac în mizerie şi pe bogat în uzurpaţie. Legile în fapt sunt întotdeauna folositoare celor care au şi vătămătoare celor care n-au nimic; de unde rezultă că starea socială nu-i avantajoasă oamenilor decât atunci când toţi au câte ceva şi nimeni nu are de prisos. *(n. a.)*

CARTEA A DOUA

CAPITOLUL I
Suveranitatea este inalienabilă

Numai voinţa generală poate conduce puterile statului conform scopului său, care este binele comun – aceasta-i prima şi cea mai importantă consecinţă a principiilor expuse până acum; căci dacă opoziţia intereselor particulare a făcut necesară întocmirea societăţii, aceasta n-a devenit posibilă decât prin acordul aceloraşi interese. Acordul acesta este singurul punct comun între diferitele interese ce formează legătura socială, iar fără stabilirea lui n-ar putea exista nici o societate. Ceva mai mult, societatea nu trebuie condusă decât numai din punctul de vedere al interesului comun.

Voi spune, prin urmare, că suveranitatea nefiind decât manifestarea voinţei generale, ea nu se poate înstrăina niciodată şi că suveranul, care nu-i decât o fiinţă colectivă, nu poate fi reprezentat decât prin sine însuşi: puterea se poate transmite uşor, dar voinţa nu.

Într-adevăr, nu-i cu neputinţă ca o voinţă particulară să se pună de acord cu voinţa generală asupra unui punct oarecare, însă e cu neputinţă ca acest acord să dureze neschimbat, pentru că voinţa particulară, prin însăşi natura ei, tinde spre preferinţe, pe când voinţa generală tinde spre egalitate. E şi mai imposibil ca această voinţă particulară să fie un garant al amintitului acord, deşi ar trebui să fie întotdeauna. Chiar dacă ar exista un astfel de acord, faptul nu s-ar datora priceperii, ci întâmplării. Suveranul

poate spune foarte bine: acum vreau ceea ce vrea cutare sau cel puţin ceea ce arată că vrea; dar el nu poate spune: "ceea ce va vroi cutare mâine e ceea ce o să vreau şi eu"; fiindcă este absurd ca voinţa să se lege pentru viitor şi fiindcă nu depinde de nici o voinţă ca să consimtă la ceva contrariu binelui fiinţei care voieşte. Deci, dacă poporul doar făgăduieşte să se supună, prin chiar acest act el se distruge, îşi pierde calitatea de popor; din clipa în care există un stăpân, nu mai există poporul suveran şi tot din acea clipă corpul politic este distrus.

Aceasta nu înseamnă că ordinele conducătorilor nu pot trece drept voinţe generale, cât timp suveranul, deşi este liber s-o facă, nu se opune. În asemenea împrejurare, din tăcerea generală trebuie presupus consimţământul poporului – lucru ce va fi explicat mai pe larg.

CAPITOLUL II
Suveranitatea este indivizibilă

După cum suveranitatea este inalienabilă, tot aşa ea este şi indivizibilă: căci voinţa sau este generală[1], sau nu este generală, adică ea aparţine ori întregului popor, ori numai unei părţi a poporului. În primul caz, voinţa aceasta manifestată e un act de suveranitate şi devine lege, în al doilea caz, ea nu-i decât o voinţă particulară sau un act judecătoresc, cel mult un decret.

Dar conducătorii noştri neputând împărţi suveranitatea în principiu, o împart după obiectul ei. Astfel: o împart în forţă şi voinţă, în putere legislativă şi putere executivă, în drepturi de impozit, de justiţie şi de război, în administraţie internă şi în putere de a trata cu străinătatea; uneori confundă toate părţile acestea, alteori le deosebesc. Ei fac din suveran o fiinţă fantastică, alcătuită din bucăţi diferite, ca şi cum l-ar forma pe individ din

1. Pentru ca voinţa să fie generală, nu-i întotdeauna nevoie de unanimitate; trebuie, însă, socotite toate voturile; orice excludere formală înlătură generalitatea. *(n. a.)*

mai multe corpuri, luând de la unul ochii, de la altul braţele şi de la celălalt picioarele. Se spune că vrăjitorii din Japonia rup în bucăţi câte un copil în faţa lumii, apoi, aruncându-i în aer unele după altele toate membrele, fac să cadă pe pământ copilul viu şi nevătămat. Aproape la fel procedează şi conducătorii noştri: după ce au dezmembrat corpul social printr-o scamatorie demnă de bâlci, adună iarăşi părţile la un loc, numai ei ştiu cum.

Eroarea aceasta provine din faptul că nu şi-au format noţiuni exacte despre autoritatea suverană şi au considerat a fi părţi ale acestei autorităţi cele ce nu erau decât emaţii ale ei. De pildă, au considerat ca acte de suveranitate declararea războiului şi încheierea păcii, lucru inexact, fiindcă nici unul dintre aceste acte nu este o lege, ci numai o aplicare a legii, un act particular care determină cazul legii, după cum vom vedea foarte lămurit când se va stabili ideea legată de cuvântul *lege*.

Privind tot aşa celelalte împărţiri, vom constata că ne înşelăm de fiecare dată când suveranitatea ni se pare împărţită – fiindcă toate drepturile privite ca părţi ale acestei suveranităţi îi sunt, dimpotrivă, subordonate acesteia şi presupun întotdeauna voinţe supreme pe care aceste drepturi le îndeplinesc.

N-aş putea spune precis câte nedumeriri a provocat lipsa aceasta de exactitate în concluziile pe care le-au tras autorii de drept politic când au voit să aprecieze drepturile respective ale regilor şi ale popoarelor pe baza principiilor stabilite de ei. Din capitolele III şi IV, Cartea întâi a lui Grotius, oricine poate constata cum se încurcă în sofisme savantul autor şi traducătorul său, de teamă să nu spună prea mult ori să nu spună destul din punctul lor de vedere şi astfel să lovească în interesele ce voiau să le apere. Grotius, refugiat în Franţa, nemulţumit de patria sa şi voind să se pună bine cu Ludovic al XIII-lea, căruia i-a dedicat scrierea, nu cruţă nici un argument pentru a despuia popoarele de toate drepturile lor şi a-i îmbrăca, în schimb, cu toată dibăcia posibilă, pe regi. Tot aşa ar fi fost şi dorinţa lui Barbeyrac, care îşi închina traducerea regelui George I al Angliei, dar din nenorocire expulzarea lui Iacob II, căreia el îi spune abdicare, îl silea

să păstreze rezerve, să şovăie şi să se exprime cu înconjur pentru a nu face din Wilhelm un uzurpator. Dacă ambii scriitori ar fi adoptat principiile adevărate, toate dificultăţile ar fi dispărut şi ei ar fi fost întotdeauna consecvenţi – atunci, însă, ar fi spus numai tristul adevăr şi n-ar fi căutat să se pună bine decât cu poporul.

Adevărul nu aduce, însă, nici un folos personal, iar poporul nu dă nici ambasade, nici catedre şi nici pensii.

CAPITOLUL III
Dacă voinţa generală poate greşi

Din cele de mai sus rezultă că voinţa generală este întotdeauna dreaptă şi năzuieşte numai la satisfacerea utilităţii publice, dar nu rezultă că şi deliberările poporului sunt întotdeauna întemeiate. Poporul vrea, dar nu-şi vede întotdeauna binele: el nu se corupe, ci se înşeală adesea, şi numai atunci pare a vroi ceea ce-i rău.

Deseori apar deosebiri între *voinţele* tuturor şi *voinţa* generală; aceasta nu urmăreşte decât interesul comun, pe când primele au în vedere interesul privat şi nu sunt decât totalul voinţelor particulare: scădeţi din acestea năzuinţele opuse care se compensează[1] şi va rămâne, ca rezultat, voinţa generală.

Dacă n-ar exista nici o legătură între cetăţeni când poporul deliberează, acesta fiind destul de conştient, atunci din marele număr de mici deosebiri ar rezulta întotdeauna voinţa generală şi hotărârea luată ar fi întotdeauna bună. Din clipa, însă, în care iau naştere grupările şi asociaţiile parţiale în dauna marii asociaţii, voinţa fiecăreia dintre ele devine generală faţă de membri şi particulară faţă de stat: în acest caz se poate spune că nu mai

1. Marchizul d'Argenson spune: *fiecare interes are principii diferite. Acordul între două interese particulare se stabileşte numai prin opoziţie cu un al treilea.* Şi ar fi putut adăuga: acordul tuturor intereselor se formează prin opoziţie cu interesul fiecăruia. De n-ar exista interese deosebite, abia s-ar mai resimţi interesul comun, care n-ar întâlni niciodată piedici; totul ar merge de la sine şi politica ar înceta să mai fie o artă. *(n. a.)*

sunt atâţi votanţi câţi oameni, ci câte asociaţii. Deosebirile devin mai puţin numeroase şi rezultatul mai puţin general. În sfârşit, când una dintre aceste asociaţii este atât de mare încât le întrece pe toate celelalte, nu mai avem, ca rezultat, o sumă de deosebiri, ci o singură deosebire: în consecinţă, nu mai există voinţă generală, iar părerea care se impune nu-i decât o părere particulară.

Prin urmare, pentru ca voinţa generală să fie bine enunţată, trebuie să nu existe societate parţială în stat, iar fiecare cetăţean să nu se ia decât după capul său[1] – aşa tindea să facă unica şi sublima instituţie a lui Licurg[*]. Dacă, totuşi, există societăţi parţiale, trebuie să li se sporească numărul şi să se prevină inegalitatea, cum au făcut Solon[*], Numa[*] şi Servius[*]. Acestea sunt singurele precauţii bune pentru ca voinţa generală să fie totdeauna luminată, iar poporul să nu se înşele.

CAPITOLUL IV
Limitele puterii suverane

Dacă statul sau cetatea nu este decât o persoană morală a cărei viaţă constă în unirea membrilor săi şi dacă cea mai însemnată dintre preocupările sale este propria conservare, îi trebuie, prin urmare, o putere universală şi coercitivă spre a mişca şi dispune fiecare parte în modul cel mai potrivit întregului. După cum natura dă putere absolută fiecărui om asupra membrelor sale, tot aşa şi pactul social dă corpului politic o putere absolută asupra membrilor săi – şi tocmai puterea aceasta, condusă de voinţa generală, poartă, precum am spus, numele de suveranitate.

Dar în afară de persoana publică, trebuie să avem în vedere şi persoanele private care o compun şi a căror viaţă şi libertate

1. Într-adevăr, spune Machiavelli, unele asocieri vatămă statul, iar altele îi sunt folositoare; îl vatămă cele însoţite de zgomot, de coterii şi de partizani, îi folosesc cele care se menţin fără secte şi fără partizani. Întemeietorul unei republici, neputând înlătura existenţa duşmanilor, să se îngrijească cel puţin ca să nu existe secte.

sunt, fireşte, independente de cea dintâi. Se pune, deci, problema să deosebim bine drepturile respective ale cetăţenilor şi ale suveranului[1], precum şi datoriile pe care trebuie să le îndeplinească cei dintâi, în calitate de supuşi, de dreptul natural de care ei trebuie să se bucure în calitate de oameni.

Tot ce înstrăinează fiecare, prin pactul social, din puterea, bunurile şi libertatea sa, constituie – lucru admis – numai ceva din partea a cărei folosinţă interesează comunitatea. Totodată trebuie, însă, să admitem că singur suveranul poate aprecia acest interes.

Toate serviciile pe care cetăţeanul le poate aduce statului, trebuie să le îndeplinească imediat ce i le cere suveranul; dar, la rândul său, suveranul nu poate impune supuşilor nici o obligaţie fără folos pentru comunitate şi nici nu se poate gândi la aşa ceva pentru că, după legea raţiunii şi, mai mult încă, după legea naturii, nu se face nimic fără cauză.

Obligaţiile care ne leagă de corpul social nu sunt stricte decât prin faptul reciprocităţii şi îndeplinindu-le, prin chiar natura lor, nu poţi lucra numai pentru altul, fără să lucrezi şi pentru tine. Pentru ce voinţa generală e întotdeauna dreaptă şi pentru ce toţi vor neîncetat fericirea fiecăruia dintre ei, dacă nu pentru motivul că nu există om care să nu-şi apropie cuvântul de *fiecare* şi care să nu se gândească la sine însuşi, atunci când votează pentru toţi? De aici se constată că egalitatea de drept şi noţiunea de dreptate ce decurge din ea îşi au originea în preferinţa fiecăruia faţă de sine şi, prin urmare, în firea omului; că voinţa, pentru ca să fie într-adevăr generală, trebuie să se prezinte ca atare atât în obiectul cât şi în natura ei; că trebuie să plece de la toţi spre a se aplica tuturor şi că, în sfârşit, ea îşi pierde dreptatea firească atunci când tinde la ceva individual şi anumit, pentru că tocmai atunci, judecând asupra unor lucruri străine nouă, nu mai suntem conduşi de nici un principiu adevărat de echitate.

---

1. Cititori atenţi, vă rog să nu vă grăbiţi a mă acuza de contrazicere. N-am putut-o înlătura aici, din cauza sărăciei de expresii potrivite ideii – dar aşteptaţi! *(n. a.)*

De îndată ce va fi vorba de un fapt ori de un drept particular asupra unui punct ce n-a fost lămurit printr-o convenţie generală anterioară, afacerea devine într-adevăr contencioasă: ne aflăm în faţa unui proces în care particularii interesaţi formează una din părţi, iar publicul cealaltă, dar în care nu văd nici legea ce trebuie respectată şi nici judecătorul chemat să hotărască. Ar fi ridicol, în cazul de faţă, să recurgi la o decizie specială a voinţei generale, care n-ar putea fi decât voinţa uneia din părţi şi, prin urmare, faţă de cealaltă ar rămâne o simplă voinţă străină, particulară, înclinată de data asta spre nedreptate şi supusă greşelii. Aşadar, după cum o voinţă particulară nu poate reprezenta voinţa generală, aceasta, la rândul ei, având un obiect particular, îşi schimbă natura şi nu poate să se pronunţe, în calitate de generală, nici asupra unui om, nici asupra unui fapt. De pildă, la Atena poporul nu mai avea voinţă generală propriu-zisă când îşi numea ori îşi revoca conducătorii, acorda onoruri unuia, pedepse altuia şi, prin nenumăratele decrete particulare, săvârşea oarecum toate actele de guvernământ; poporul nu mai lucra atunci ca suveran, ci ca magistrat. Afirmaţia aceasta va părea contrară ideilor obişnuite, însă trebuie să-mi daţi răgaz ca să le expun şi pe ale mele.

Prin ea trebuie să se înţeleagă că ceea ce generalizează voinţa nu-i atât numărul voturilor cât interesul comun care le leagă, pentru că, prin pactul social, fiecare se supune fără şovăire condiţiilor pe care le impune celorlalţi. Admirabil acord între interes şi dreptate, acord care dă hotărârilor comune un caracter de echitate, ce dispare din dezbaterea oricărei afaceri particulare, atunci când lipseşte un interes comun care să împace şi să identifice regula judecătorului cu regula părţii.

Din orice parte ai privi principiul, ajungi întotdeauna la aceeaşi concluzie, şi anume că pactul social stabileşte între cetăţeni egalitatea în aşa fel încât toţi se obligă în aceleaşi condiţii şi toţi trebuie să se bucure de aceleaşi drepturi. Prin chiar natura pactului, orice act de suveranitate, adică orice act autentic al voinţei generale, obligă sau favorizează în mod egal pe toţi cetăţenii, astfel că suveranul cunoaşte numai corpul naţiunii, dar nu distin-

ge pe nici unul dintre aceia care o compun. Ce este un act de suveranitate propriu-zis? O convenţie a corpului cu fiecare dintre membrii săi, iar nu o convenţie între superior şi inferior; o convenţie legitimă, pentru că are la bază contractul social, echitabilă pentru că e comună tuturor, folositoare pentru că nu poate avea alt obiect decât binele general şi solidă pentru că are drept garant forţa publică şi puterea supremă. Cât timp cetăţenii nu sunt supuşi decât unor asemenea convenţii, ei nu se supun nimănui, în afară de propria lor voinţă; iar a întreba până unde se întind drepturile respective ale suveranului şi ale cetăţenilor, înseamnă a te întreba până la ce limită se pot angaja aceştia faţă de ei înşişi, adică fiecare faţă de toţi şi toţi faţă de fiecare-n parte.

Din cele de mai sus rezultă că puterea suverană, oricât de absolută, sfântă şi inviolabilă ar fi, nu iese şi nici nu poate ieşi din cadrul convenţiilor generale şi fiecare supus poate dispune pe deplin de tot ce i s-a lăsat prin convenţii din bunurile şi libertatea sa. Iată, deci, că suveranul nu-i niciodată îndreptăţit să împovăreze pe un supus mai mult decât pe un altul, pentru că, în acest caz, afacerea devenind particulară, puterea lui nu mai este competentă.

Odată admise aceste deosebiri, rezultă că nu-i adevărată afirmaţia că în contractul social ar exista vreo renunţare adevărată din partea membrilor, pentru că situaţia lor – prin efectul contractului – este realmente mai bună decât cea anterioară şi pentru că, în loc de înstrăinare, ei n-au făcut decât un schimb avantajos între viaţa nesigură şi precară de altădată şi cea de azi, mai bună şi mai sigură, între independenţa naturală şi libertate, între puterea de a dăuna altuia şi propria siguranţă şi, în sfârşit, între puterea lor, pe care alţii ar fi putut s-o întreacă, şi un drept pe care uniunea socială îl face de neînvins. Însăşi viaţa lor, pe care au devotat-o statului, e întotdeauna ocrotită; iar când îşi expun viaţa pentru apărarea statului – ce altceva fac atunci decât să restituie ceea ce au primit de la el? Ce fac ei altceva decât ce ar face şi în stare de natură – mai des şi expunându-se unor primejdii mai mari –, când, în lupte inevitabile, şi-ar apăra viaţa toc-

mai cu riscul ei? Toţi trebuie să se lupte la nevoie pentru patrie, e adevărat – dar nimeni nu trebuie să lupte vreodată pentru sine. Nu suntem oare în câştig chiar înfruntând, pentru siguranţa noastră, numai o parte din primejdiile pe care ar trebui, pentru noi înşine, să le înfruntăm în cazul când siguranţa asta ne-ar fi luată?

CAPITOLUL V

Despre dreptul de viaţă şi de moarte

Se naşte întrebarea: cum pot particularii să transmită suveranului dreptul de a dispune de propria lor viaţă, drept pe care ei singuri nu-l au? Problema pare greu de rezolvat numai pentru că-i greşit pusă. Orice om are dreptul să-şi expună viaţa spre a o conserva. Oare a susţinut cineva, vreodată, că cel care sare pe fereastră ca să scape dintr-un incendiu ar fi vinovat de sinucidere? I s-a adus vreodată vină pentru crima de sinucidere celui care piere într-o furtună, deşi a cunoscut primejdia din momentul îmbarcării?

Pactul social are ca scop conservarea contractanţilor. Cine îi urmăreşte scopul, trebuie să-i primească şi mijloacele, iar aceste mijloace sunt nedespărţite de anumite riscuri şi chiar de pierderi. Cine vrea să-şi asigure viaţa prin alţii, trebuie să şi-o dea, la nevoie, pe a sa pentru ei. Dar cetăţeanul nemaifiind judecător al primejdiei la care legea îl obligă să se expună, când suveranul îi spune: "e absolut necesar pentru stat ca tu să mori", el trebuie să moară, pentru că numai sub această condiţie a trăit până atunci în siguranţă şi pentru că viaţa lui nu este numai o binefacere a naturii, ci şi un dar al statului, făcut în anumite condiţii.

Pedeapsa cu moartea aplicată criminalilor poate fi privită cam din acelaşi punct de vedere: consimţi să mori, dacă vei deveni criminal, pentru ca să capeţi siguranţa că nu vei cădea victima unui ucigaş. Prin pactul acesta, departe de a dispune de propria-ţi viaţă, ai, dimpotrivă, intenţia să ţi-o asiguri – căci este

inadmisibil ca vreunul dintre contractanţi să fi prevăzut, în momentul încheierii pactului, că va fi spânzurat.

De altfel, atacând dreptul social, răufăcătorul devine, prin fărădelegile comise, nesupus şi trădător faţă de patrie: violând legile comunităţii, încetează de a-i fi membru şi, mai mult, îi poartă război. Din clipa aceea, conservarea statului devine incompatibilă cu viaţa lui, iar unul din doi trebuie să piară. Când pedepseşti un vinovat cu moartea, acţionezi nu atât faţă de un cetăţean, cât faţă de un duşman. Procedura şi judecata înseamnă dovezile şi recunoaşterea faptului că el a încălcat tratatul social şi, prin urmare, nu mai este membru al statului. Cum, însă, el s-a recunoscut membru, cel puţin prin domiciliu, devine necesară îndepărtarea lui, fie prin exilare, ca infractor al pactului, fie prin moarte, ca duşman public, căci un asemenea duşman este om, nu o persoană morală, iar dreptul de război îţi îngăduie să-l omori.

Dar, mi se va spune, condamnarea unui criminal e un act particular. De acord: condamnarea aceasta nici nu aparţine suveranului, fiind un drept pe care-l poate conferi altuia, fără să-l poată exercita el însuşi. Toate ideile mele se susţin, dar nu le pot expune pe toate laolaltă, în acest loc.

Repetarea pedepselor[1] înseamnă întotdeauna slăbiciune sau neglijenţă în conducere, căci nu există un ticălos pe care să nu-l poţi face bun de ceva. N-ai dreptul, deci, să-l omori – fie chiar spre a servi ca o pildă – decât pe acela pe care l-ai putea ţine, fără primejdie, în viaţă.

Dreptul de a graţia sau de a scuti pe un vinovat de pedeapsa stabilită prin lege şi pronunţată de judecător nu aparţine decât aceluia care se află mai presus de judecător şi de lege, adică suveranului; dar şi acest drept nu-i destul de lămurit, iar cazurile de aplicare sunt foarte rare. Într-un stat bine guvernat sunt puţine cazuri de pedepsire – nu din cauza acordării graţierilor, ci pentru că sunt puţini criminali; când statul slăbeşte, mulţimea crimelor le asigură impunitatea. În timpul republicii romane, se-

1. Cazurile de recidivă în sânul unei societăţi. *(n. t.)*

natul şi consulii n-au încercat niciodată să graţieze; nici chiar poporul nu obişnuia să graţieze, deşi uneori îşi revoca propriile hotărâri. Graţierile frecvente prevestec că în curând crimele nu vor mai avea nevoie de ele: lesne de înţeles sfârşitul. Simt, însă, că-mi protestează sufletul şi mi se opreşte condeiul: voi lăsa chestiunile acestea să le discute omul drept, care n-a şovăit deloc şi care, el însuşi, n-a avut niciodată nevoie de graţiere.

CAPITOLUL VI
Despre lege

Prin pactul social am dat fiinţă şi viaţă corpului politic; acum trebuie să-i dăm mişcare şi voinţă prin legislaţie, căci actul cel dintâi, prin care se formează corpul politic, nu determină încă nimic din ceea ce trebuie să facă spre a se conserva.

Tot ce este bun şi conform ordinii e aşa prin chiar natura lucrurilor, independent de convenţiile omeneşti. Dreptatea vine de la Dumnezeu, el fiindu-i izvorul; dar dacă ştim s-o primim de aşa de sus, atunci nu avem nevoie nici de conducere şi nici de legi. Există, fără îndoială, o dreptate universală, emanată chiar din raţiune; ca să fie, însă, admisă între noi, ea trebuie să fie reciprocă. Legile justiţiei sunt, în lipsa unei sancţiuni naturale şi privind omeneşte lucrurile, fără de folos pentru oameni, căci ele nu fac decât bine celui nedrept şi rău celui drept, când acesta le respectă faţă de toată lumea fără ca cineva să le respecte faţă de el. Este, deci, nevoie de convenţii şi legi pentru a lega drepturile de îndatoriri şi a aduce dreptatea la locul ei. În starea de natură, unde totul este comun, nu datorez nimic acelora cărora nu le-am făgăduit ceva şi nu recunosc că aparţine altuia decât ceea ce mie nu-mi trebuie. Nu tot aşa stau lucrurile în starea civilă, unde toate drepturile sunt stabilite prin lege.

Dar, la urma urmei, ce este legea?

Cât timp ne vom mărgini să legăm de acest cuvânt idei metafizice, vom continua să raţionăm fără să fim înţeleşi; iar după

ce vom fi stabilit ce este legea naturală, nu vom şti mai mult despre legea socială.

Am mai spus că nu există voinţă generală privitoare la un obiect particular. Într-adevăr, obiectul acesta este înăuntrul sau în afara statului. Dacă e în afară, voinţa străină nu-i generală în raport cu el; iar dacă obiectul e înăuntru, el face parte din stat: în acest caz, între întreg şi parte se formează o legătură care dă naştere la două fiinţe deosebite, una fiind partea, iar cealaltă întregul fără ea. Dar întregul nu-i întreg dacă îi lipseşte o parte, iar cât timp se menţine raportul acesta, avem de-a face nu cu întregul, ci cu două părţi inegale: de unde rezultă că voinţa uneia nu este, pentru acelaşi cuvânt, generală faţă de cealaltă.

Dar când poporul întreg hotărăşte în privinţa poporului, atunci el se priveşte singur şi astfel ia naştere un raport între obiectul întreg dintr-un punct de vedere şi acelaşi obiect din alt punct de vedere, fără nici o diviziune a întregului. În cazul acesta, chestiunea hotărâtă este generală ca şi voinţa care hotărăşte. Unui asemenea act îi voi spune lege.

Când spun că obiectul legilor este întotdeauna general, înţeleg prin aceasta că legea îi priveşte pe supuşi in corpore, iar acţiunile în mod abstract – fără să aibă vreodată în vedere un om ca individ sau o acţiune particulară. De pildă, legea poate hotărî existenţa unor privilegii, dar nu le poate acorda nimănui personal; ea poate crea mai multe categorii de cetăţeni, indicând chiar calităţile ce vor da drepturi în diferitele categorii, însă nu poate numi pe cutare sau cutare spre a fi admis în aceste categorii; ea poate stabili un guvernământ regal în linie ereditară, dar nu poate alege rege pe cineva anume ori numi o familie regală – într-un cuvânt: puterii legiuitoare nu-i aparţine nici o acţiune referitoare la un obiect particular.

De unde rezultă că nu-şi mai are rostul întrebarea cui aparţine dreptul de a face legi, acestea fiind acte ale voinţei generale; nici dacă principele este mai presus de legi, fiindcă el este membru al statului; nici dacă legea poate fi nedreaptă, fiindcă nimeni nu este nedrept faţă de sine însuşi, şi, în sfârşit, nici dacă, fiind

supus legilor, eşti liber, întrucât legile sunt nişte dispoziţii ale voinţelor noastre.

Mai rezultă că, legea conţinând universalitatea voinţei şi a obiectului, ceea ce ar porunci un om, oricine ar fi el, din propria lui iniţiativă, nu este o lege şi nici măcar ce porunceşte suveranul în privinţa unui obiect particular nu-i o lege, ci un decret: este un act de magistratură, iar nu de suveranitate.

Numesc, aşadar, republică orice stat guvernat de legi, indiferent de forma administraţiei sale, căci numai în acest caz guvernează interesul public şi lucrul public are însemnătate. Orice guvernământ legitim este republican[1]: voi lămuri îndată ce este guvernământul.

Legile, propriu-zis, nu sunt altceva decât condiţiile asociaţiei civile. Poporul, supus legilor, trebuie să fie autorul lor – pentru că numai asociaţii sunt în drept să stabilească condiţiile societăţii. Dar cum le vor stabili? De comun acord ori printr-o inspiraţie neaşteptată? Are corpul politic vreun organ care să-i exprime voinţa? Cine să-i dea prevederea necesară ca să formuleze actele şi să le facă dinainte cunoscute sau cum le va decide în caz de nevoie? Cum va fi în stare mulţimea oarbă – care adeseori nu ştie ce vrea pentru că rareori îşi dă seama de ceea ce îi este folositor – să-şi alcătuiască prin ea însăşi o operă atât de mare şi atât de grea: un sistem de legislaţie? Poporul îşi vrea totdeauna binele, dar nu întotdeauna îl vede singur; voinţa generală este întotdeauna dreaptă, dar judecata care o conduce nu-i totdeauna luminată. Trebuie, aşadar, să i se prezinte lucrurile aşa cum sunt, uneori aşa cum ar trebui să i se pară; să i se arate drumul cel bun pe care-l caută, să fie păzită de înşelarea voinţelor particulare, să i se înlesnească vederea în spaţiu şi timp, şi, în sfârşit, trebuie să se diminueze atracţia foloaselor prezente şi vădite, prin amintirea primejdiei relelor îndepărtate şi ascunse. Particularii văd foloasele pe care le jertfesc; publicul vrea binele pe care nu-l vede.

---

1. Prin cuvântul acesta nu înţeleg numai o aristocraţie ori democraţie, ci, în general, orice guvernământ condus de voinţa generală, care este legea. *(n. a.)*

Toţi au deopotrivă nevoie de îndrumători. Unii trebuie siliţi să-şi pună de acord voinţa cu raţiunea, alţii trebuie deprinşi să ştie ce vor. Astfel, din luminarea publicului, rezultă în corpul social acordul dintre gândire şi voinţă, iar de aici cooperarea deplină între părţi şi cea mai mare forţă a întregului. Iată cum se naşte nevoia de un legiuitor.

CAPITOLUL VII
Despre legiuitor

Pentru a găsi cele mai bune reguli sociale potrivite naţiunilor, ar trebui să existe o minte superioară care să priceapă toate pasiunile oamenilor, dar care să nu aibă nici una; care să nu aibă nici o legătură cu firea noastră, pe care, însă, s-o cunoască profund; a cărei fericire să fie independentă de noi şi care, totuşi, să se preocupe de fericirea noastră; care, în sfârşit, asigurându-şi, în decursul vremii, glorie îndepărtată, să poată munci într-un secol, pentru a se bucura de ea în altul[1]. Ar trebui zei ca să le facă legi oamenilor.

Raţionamentul pe care Caligula îl făcea în privinţa faptului, Platon* îl făcea în privinţa dreptului, pentru a-l defini pe omul social sau regal, pe care-l căuta în scrierea sa despre domnie. Dar dacă e adevărat că un principe mare este un om rar, ce va trebui să spunem despre un mare legiuitor? Cel dintâi n-are decât să urmeze modelul pe care celălalt trebuie să-l propună. Legiuitorul este inginerul care inventează maşina, iar principele domnitor este muncitorul care o arată lumii şi o pune în mişcare. Montesquieu spune: la originea societăţilor conducătorii repu-

1. Un popor devine celebru din clipa când legislaţia lui începe să decadă. Instituţia lui Licurg a făcut fericirea spartanilor câteva secole mai înainte de a se fi vorbit despre ei în restul Greciei. *(n. a.)*

blicilor sunt cei care creează instituţia şi numai pe urmă instituţia formează pe conducătorii republicilor.

Acela care îndrăzneşte să înceapă constituirea unei naţiuni, trebuie să se simtă în stare de a schimba, ca să zic aşa, fiinţa omenească, de a-l transforma pe fiecare individ – care, prin sine însuşi, este un întreg perfect şi singuratic –, transformându-l în parte a unui întreg mai mare, de la care individul să-şi primească, într-o anumită măsură, viaţa şi făptura proprie; să se simtă în stare de a schimba constituţia omului spre a o întări; de a înlocui viaţa fizică şi independentă, căpătată de la natură, printr-o viaţă morală şi parţială, adică dependentă. Într-un cuvânt, el trebuie să-i răpească omului forţele proprii, pentru a-i da altele, străine, de care să nu se poată folosi fără ajutorul altuia. Cu cât forţele sale de la natură sunt mai istovite, mai nimicite, cu atât mai mari şi mai trainice sunt cele dobândite şi cu atât mai puternică şi mai desăvârşită va deveni şi legislaţia. Astfel, dacă fiecare cetăţean nu înseamnă nimic şi nu poate nimic fără toţi ceilalţi, iar forţa câştigată de întreg este egală ori superioară sumei forţelor naturale ale tuturor indivizilor, se poate spune că legislaţia a atins cel mai înalt grad de perfecţiune pe care-l poate atinge.

Din toate punctele de vedere, legiuitorul e un om extraordinar în stat, căci dacă trebuie să fie aşa prin geniul său, nu este mai puţin prin rolul ce-l îndeplineşte. Rolul acesta, nici de magistratură şi nici de suveranitate, care constituie republica, nu intră în făptura ei, ci este o funcţie aparte şi superioară, care nu are nimic comun cu puterea omenească. Căci dacă cel care porunceşte oamenilor nu trebuie să poruncească legilor, cel care porunceşte legilor nu trebuie nici el să poruncească oamenilor, pentru că altfel legile lui, instrument al propriilor pasiuni, n-ar face adesea decât să-i perpetueze nedreptăţile şi niciodată n-ar putea împiedica părerile particulare să strice perfecţiunea operei sale.

Licurg a renunţat mai întâi la suveranitate, şi abia pe urmă şi-a înzestrat patria cu legi. Aşa era obiceiul în cele mai multe oraşe greceşti: alcătuirea legilor era încredinţată unor particulari. Re-

publicile moderne ale Italiei au imitat adesea obiceiul acesta; la fel a procedat republica Genevei, iar rezultatele au fost bune[1]. În epoca ei de strălucire, Roma a văzut reapărând în mijlocul ei toate fărădelegile tiraniei şi puţin i-a lipsit ca să dispară – şi asta numai pentru că a reunit autoritatea legislativă şi puterea suverană în mâna aceloraşi persoane.

Cu toate acestea, decemvirii[+] nu şi-au luat niciodată dreptul de a face să se voteze o lege din autoritatea lor. *Nimic din ce vă propunem,* spuneau ei poporului, *nu poate deveni lege fără voia voastră. Romani, fiţi singuri autorii legilor care trebuie să vă asigure fericirea.*

Cel care redactează legile n-are, deci, sau nu trebuie să aibă nici un drept legislativ; şi nici chiar poporul nu poate, când ar vrea, să renunţe la acest drept netransmisibil, pentru că, după pactul fundamental, numai voinţa generală îi obligă pe particulari şi pentru că nu poţi avea niciodată siguranţa că o voinţă particulară este conformă celei generale, decât după ce ai supus-o voturilor libere ale poporului – ceea ce am mai spus, însă cred de folos să repet.

În opera de legislaţie se găsesc, aşadar, două lucruri care par incompatibile: o sarcină care depăşeşte puterile omeneşti, dată spre executare unei autorităţi care nu înseamnă nimic.

Altă dificultate care merită atenţie: înţelepţii care ar vroi să vorbească poporului în limba lor, şi nu într-a lui, n-ar şti să se facă înţeleşi. Cu toate acestea, sunt mii de idei care nu se pot exprima în limba poporului. Vederile prea generale, ca şi scopurile prea îndepărtate, depăşesc deopotrivă priceperea lui: fiecare individ înţelegând numai acele planuri de conducere care au legătură cu interesul său particular, îşi va da cu greu seama de foloasele ce ar urma să le tragă din nesfârşitele interdicţii impuse

---

1. Cei care îl socotesc pe Calvin numai teolog, nu cunosc bine capacitatea geniului său. Redactarea înţeleptelor noastre edicte, la care a luat o mare parte, îi fac tot atâta cinste cât instituţia lui.
Calvin a organizat la Geneva o republică protestantă. *(n. t.)*

de legile bune. Pentru ca un popor în formare să poată pricepe maximele sănătoase ale politicii şi să urmeze regulile fundamentale ale raţiunii de stat, ar trebui ca efectul să poată deveni cauză, iar spiritul social, care trebuie să fie opera legiferării, să prezideze chiar la crearea legilor, pentru ca, în sfârşit, oamenii să fie înainte de existenţa legilor ceea ce trebuie să devină prin ele. Legiuitorul neputând întrebuinţa, prin urmare, nici forţa şi nici raţionamentul, va fi nevoit să recurgă la o autoritate de alt ordin, care să poată conduce fără violenţă şi să determine fără a convinge.

Iată ce i-a silit, în toate vremurile, pe părinţii naţiunilor să recurgă la mijlocirea cerului şi să-i cinstească pe zei cu propria lor înţelepciune, pentru ca popoarele – supuse legilor statului ca şi celor ale naturii şi recunoscând aceeaşi putere atât în crearea omului cât şi a societăţii – să se supună în libertate şi să poarte fără murmur jugul fericirii publice.

Aceasta este înalta raţiune, mai presus de priceperea oamenilor de rând, ale cărei hotărâri au fost puse de legiuitor în gura zeilor nemuritori pentru a lua, prin autoritatea divină, ceea ce n-ar fi putut obţine prudenţa omenească[1]. Dar nu orice om are darul de a-i face pe zei să vorbească şi nici de a se face crezut când se dă drept interpretul lor. Mintea înţeleaptă a legiuitorului este adevărata minune care trebuie să aducă dovada menirii sale. Orice om poate săpa table de piatră, cumpăra răspunsul unui oracol, simula un tainic contact cu o divinitate, poate dresa o pasăre ca să-i vorbească la ureche ori găsi, în sfârşit, alte mijloace grosolane prin care să impună poporului. Cel care n-ar şti decât atât tot ar putea să adune, întâmplător, o grămadă de nebuni – dar el nu va întemeia niciodată un imperiu, iar opera lui capricioasă va dispărea o dată cu el. Şireteniile zadarnice nu stabilesc decât o legătură trecătoare, pe care numai înţelepciunea o face

1. Şi-ntr-adevăr, spune Machiavelli, la nici un popor n-a existat legiuitor care, propunând legi extraordinare, să nu recurgă la Dumnezeu – pentru că altfel n-ar fi fost primite. *(n. a.)*

trainică. Legea iudaică, vie şi astăzi, ca şi legea fiului lui Ismail[1], care, de zece secole, stăpâneşte jumătate din omenire, atestă şi acum strălucitele calităţi ale oamenilor care le-au făcut; iar în timp ce filosofia îngâmfată ori spiritul orb de partid nu văd în ei decât nişte şarlatani norocoşi, adevăratul om politic admiră în legislaţiile lor acel mare şi puternic geniu care dă viaţă operelor trainice.

Din toate acestea nu trebuie să tragem, cum face Waburton[2], concluzia că politica şi religia urmăresc azi acelaşi scop, dar că, la originea naţiunilor, una a servit de instrument celeilalte.

CAPITOLUL VIII

Despre popor

După cum arhitectul, înainte de a construi o clădire mare, observă şi sondează locul spre a constata dacă-i poate susţine greutatea, tot aşa legiuitorul înţelept nu începe alcătuirea legilor, bune prin cuprinsul lor, înainte de a vedea dacă poporul, care le va primi, e în stare să le îndure. Aşa, de pildă, Platon a refuzat să alcătuiască legi arcadienilor[*] şi cirenienilor[†], ştiind că popoarele acestea erau bogate şi nu puteau suferi principiul egalităţii; aceeaşi consideraţie ne explică de ce s-au văzut în Creta legi bune la oameni răi, pentru că Minos a condus un popor plin de vicii.

Foarte multe popoare, care n-ar fi putut niciodată suporta legi bune, au strălucit totuşi în lume, iar tocmai acelea care ar fi putut să le primească n-au avut, în decursul istoriei lor, decât o foarte scurtă perioadă în care să le accepte. Popoarele, ca şi majoritatea oamenilor, sunt ascultătoare numai în tinereţe şi devin incorigibile la bătrâneţe. Odată obiceiurile formate şi prejudecăţile înrădăcinate, încercarea de a le reforma este primejdioasă şi zadar-

---

1. Adică legea naţiunii arabe, mahomedanismul. *(n. t.)*
2. Celebrul teolog englez mort în 1779. *(n. t.)*

nică: poporul nu poate suferi nici să te atingi de viciile lui spre a le distruge, întocmai ca bolnavii proşti şi fricoşi care tremură la vederea medicului.

Asemenea bolilor care, tulburând mintea oamenilor, le şterg amintirile trecutului, şi în istoria statelor apar uneori epoci violente, în care revoluţiile au influenţe asupra popoarelor, aşa cum anumite crize influenţează indivizii; atunci, oroarea de trecut ţine locul uitării, iar statul, măcinat în războaie civile, renaşte din propria-i cenuşă, ca să zic aşa, recăpătându-şi puterea tinereţii, după ce a scăpat din ghearele morţii. Aşa s-a întâmplat cu Sparta pe vremea lui Licurg, cu Roma după Turquiniu şi aceeaşi soartă au avut-o, în vremurile mai noi, Olanda şi Elveţia după izgonirea tiranilor.

Dar asemenea evenimente sunt rare, ele constituie excepţii a căror motivare se găseşte totdeauna chiar în formaţia deosebită a statului respectiv. Şi evenimentele acestea nici nu s-ar petrece de două ori la acelaşi popor – care, barbar fiind, poate deveni liber, însă nu mai poate deveni liber mai târziu, după ce i s-a istovit energia civilă. Atunci tulburările îl pot distruge fără ca revoluţiile să-l poată renaşte; de îndată ce lanţurile au fost sfărâmate, poporul se risipeşte şi dispare: din clipa aceea îi trebuie un stăpân, şi nu un liberator. Popoare libere, amintiţi-vă întotdeauna de maxima aceasta: libertatea se poate câştiga, dar niciodată redobândi.

Tinereţea nu înseamnă copilărie. Pentru popoare, ca şi pentru oameni, există vârsta tinereţii sau, dacă vreţi, a maturităţii, care trebuie aşteptată înainte de a o supune legilor; cum, însă, nu-i întotdeauna lucru uşor să recunoşti maturitatea unui popor, opera nu-şi atinge scopul, dacă legile se stabilesc prea devreme. Un popor e uşor de condus încă de la naştere, altul nici după zece veacuri. Ruşii nu vor fi niciodată bine conduşi prin legi, pentru că le-au avut prea de timpuriu. Petru cel Mare avea geniul imitator, dar nu avea adevăratul geniu, cel creator, cel care din nimic face totul. A făcut şi câteva lucruri bune, dar cele mai multe au fost nepotrivite. Deşi înţelesese că poporul său era bar-

bar, nu observase că nu era încă pregătit pentru viaţa socială; a voit să-l civilizeze, când nu trebuia decât să-l deprindă cu războiul. A voit să facă germani, englezi, atunci când trebuia să înceapă prin a face ruşi: în acest mod şi-a împiedicat supuşii de a deveni ceea ce ar fi putut să fie, făcându-i să se creadă că erau ceea ce nu sunt. Tot aşa un profesor francez îşi pregăteşte elevul spre a străluci timp de o clipă, în copilărie, pentru ca, apoi, să nu fie niciodată nimic. Împărăţia Rusiei va năzui să cucerească Europa, dar va fi ea însăşi subjugată. Tătarii, supuşii sau vecinii ei, vor deveni stăpânii Rusiei şi ai noştri: revoluţia aceasta în omenire îmi pare inevitabilă. Toţi regii Europei lucrează de acord ca s-o grăbească.

CAPITOLUL IX
Continuare

După cum natura a fixat staturii unui om bine conformat anumite limite, peste care trecând vei găsi doar uriaşi ori pitici, tot aşa, în privinţa celei mai bune structuri de stat, întinderea acestuia este limitată, astfel încât să nu fie nici prea mare pentru o guvernare chibzuită, nici prea mică, pentru a se putea menţine singur. În orice corp politic există un *maximum* de forţă care nu ar putea fi depăşit şi de care statul se îndepărtează adesea prin încercarea de a se mări. Cu cât legătura socială se întinde, cu atât slăbeşte, aşa că, în general, un stat mic este, proporţional, mai puternic decât unul mare.

O mulţime de argumente demonstrează maxima aceasta. Întâi, că administraţia devine mai greoaie la mari depărtări, aşa cum aceeaşi greutate devine mai mare la capătul unei pârghii mai lungi. Apoi, pe măsură ce sporesc categoriile ierarhice, devine mai costisitoare: fiecare oraş are administraţia lui, plătită de popor, şi fiecare judeţ pe a lui, susţinută tot de popor; după acestea vin provinciile, urmate de marile guvernăminte, satrapiile şi vice-regatele, plătite toate din ce în ce mai scump şi întotdeau-

na din punga nefericitului popor; iar ca încheiere, deasupra tuturor, se situează administraţia supremă, care-i apasă pe toţi. Atâtea biruri istovesc pe supuşi, care, cu atâtea categorii de administraţie, sunt guvernaţi mai rău decât dacă ar avea numai una! În acest timp, abia dacă mai rămân rezerve pentru cazuri extraordinare, iar când statul trebuie să recurgă la ele, atunci cu siguranţă e aproape de ruină.

Şi încă n-am spus tot: nu numai că guvernul e mai puţin viguros şi prompt în a impune respectarea legilor, a împiedica nemulţumirea publică, a îndrepta abuzurile şi a înlătura instigările care pot apărea în ţinuturile îndepărtate, dar poporul, la rându-i, simte mai puţină dragoste pentru conducătorii săi, pe care nu-i vede niciodată, pentru patria care i se pare întreaga lume şi pentru concetăţenii care, în cea mai mare parte, îi sunt străini. Legile de acelaşi fel nu se potrivesc tuturor provinciilor, deosebite între ele, care-şi au fiecare obiceiurile lor, trăiesc în climate diferite, uneori chiar opuse şi nu pot îndura, deci, aceeaşi formă de guvernământ. Din legi diferite nu rezultă decât încurcături şi zăpăceală printre popoare: trăind sub aceiaşi conducători şi într-o continuă legătură între ele, trec de la unii la alţii şi se unesc unele cu altele; fiind însă supuse altor obiceiuri, ajung să nu mai ştie niciodată dacă patrimoniul lor le aparţine într-adevăr. Talentele se pierd, virtuţile rămân necunoscute, iar viciile nu se pedepsesc în mulţimea aceea de oameni – necunoscuţi unii altora – pe care sediul administraţiei supreme îi adună la un loc. Conducătorii preocupaţi permanent de treburi nu mai văd nimic prin ei înşişi, iar funcţionarii sunt cei care, de fapt, guvernează statul. În sfârşit, măsurile care trebuie luate spre a menţine autoritatea generală – de la care atâţia slujbaşi vor să se sustragă ori să treacă peste ea – absorb toate preocupările publice; nu mai rămâne nimic din ele pentru fericirea poporului şi abia dacă mai rămâne ceva pentru apărarea lui la nevoie. În felul acesta, un corp prea mare pentru alcătuirea sa slăbeşte şi apoi piere zdrobit sub propria-i greutate.

Pe de altă parte, statul trebuie să-şi asigure oarecum o temelie pentru a avea soliditate, pentru a rezista la zguduirile pe care

odată le va simţi, ca şi la sforţările ce va fi nevoit să le facă spre a se menţine, căci toate popoarele au un fel de forţă centrifugă prin care acţionează necontenit unele contra altora, năzuind să se mărească în paguba vecinilor, întocmai ca "vârtejurile" lui Descartes. Cei slabi riscă să fie repede înghiţiţi şi nimeni nu se poate menţine decât dacă toţi se pun într-un fel de echilibru care să facă apăsarea pretutindeni egală.

De unde rezultă că sunt motive pentru a se extinde şi motive pentru a se restrânge, iar găsirea, între unele şi altele, a celei mai potrivite proporţii pentru dezvoltarea statului, este un talent – şi nu tocmai unul neînsemnat – necesar omului politic. În general, se poate afirma că motivele din prima categorie, fiind numai exterioare şi relative, trebuie subordonate celorlalte, care sunt lăuntrice şi absolute. În primul rând, trebuie căutată asigurarea unei administraţii sănătoase şi puternice, căci trebuie să te încrezi mai mult în vigoarea obţinută printr-o bună guvernare decât în forţele date de un teritoriu întins.

S-au văzut, însă, state astfel alcătuite, încât nevoia cuceririlor intra chiar în firea lor, aşa că pentru a se menţine trebuiau să se mărească mereu. Poate că se simţeau prea fericite cu această nevoie care, totuşi, le arăta o dată cu limita măririi şi momentul de neînlăturat al căderii lor.

CAPITOLUL X
Urmare

Un corp politic poate fi măsurat în două moduri, şi anume: după întinderea teritoriului sau după numărul locuitorilor; între aceste două măsuri e un raport proporţionat, care face ca statul să fie într-adevăr ceea ce pare. Oamenii alcătuiesc statul, însă terenul hrăneşte oamenii; prin urmare, trebuie ca pământul să fie suficient pentru întreţinerea locuitorilor şi să existe atâţia locuitori câţi poate hrăni pământul. În proporţia aceasta se găseşte maximul de forţă al unui număr dat de locuitori: dacă e prea

mult teren, paza lui este grea, cultura insuficientă şi produsele prisosesc – deci cauza apropiată a războaielor defensive; dacă nu-i destul teren, statul se află, pentru lipsa aceasta, la discreţia vecinilor – cauza apropiată a războaielor ofensive. Slab este poporul care, prin poziţia lui, n-are decât alternativa dintre comerţ sau război; el depinde de vecini şi de evenimente şi întotdeauna are o viaţă nesigură şi scurtă. Ori cucereşte şi-şi schimbă situaţia, ori este cucerit şi dispare. Nu poate trăi liber decât între două extreme: foarte mic sau foarte mare.

Un raport fix între cuprinsul teritoriului şi numărul suficient de locuitori nu se poate stabili, iar asta atât din cauza deosebirilor ce rezultă din calităţile pământului, din gradul de fertilitate, din felul produselor şi din influenţa climei, cât şi din alte diferenţe, observate în temperamentul locuitorilor, căci unii consumă puţin într-o ţară bogată, iar alţii mult pe un teren sărac. Mai trebuie să se ţină seama de fecunditatea, mai mare sau mai mică, a femeilor, de condiţiile mai mult ori mai puţin favorabile creşterii populaţiei şi de numărul la care legiuitorul speră să ajungă prin dispoziţiile sale – de unde nevoia ca acesta să nu-şi întemeieze judecata pe ceea ce vede, ci pe ceea ce prevede, nici să se oprească atât asupra stării actuale a populaţiei, cât asupra aceleia la care va ajunge în mod firesc. În sfârşit, sunt nenumărate împrejurări în care însuşirile particulare ale locului silesc populaţia ori îi permit să se întindă pe mai mult teren decât ar fi nevoie. De pildă, populaţia se va întinde mai mult într-o ţară muntoasă, unde produsele naturale – bazate pe lemn şi păşuni – cer mai puţină muncă, unde se ştie din experienţă că femeile sunt mai fecunde decât la câmpie şi unde marele teren înclinat are o bază orizontală mică, singura de care se ţine seamă în culturile vegetale. Dimpotrivă, populaţia se poate restrânge pe ţărmul mării – chiar şi pe terenuri stâncoase ori nisipoase, aproape neproductive –, pentru că pescuitul poate înlocui în mare parte produsele pământului, oamenii trebuie să fie mai numeroşi pe un loc mai limitat spre a putea respinge atacurile piraţilor; apoi este cu mult mai uşor pentru ţară să se scape, prin formarea de colonii, de excedentul de populaţie.

Pe lângă aceste condiţii necesare formării unui popor, trebuie adăugată încă una, care nu poate înlocui pe nici una dintre cele amintite, dar fără de care toate sunt zadarnice, şi anume: poporul trebuie să se bucure de belşug şi de pace – pentru că timpul când se desăvârşeşte statul în organizarea lui, se aseamănă momentelor în care se formează batalionul: tocmai atunci corpul este mai puţin rezistent şi poate fi învins mai uşor. În vremuri de completă anarhie, statul ar rezista mai bine decât în momentele de transformare, când fiecare se preocupă de situaţia lui, iar nu de primejdia externă. În asemenea vremuri de schimbări, e destul să izbucnească un război, o foamete ori o răscoală, pentru ca statul să fie cu siguranţă distrus.

Nu susţin că n-ar exista guvernământ în timpul furtunilor sociale, dar tocmai atunci guvernămintele distrug statul. Uzurpatorii provoacă asemenea vremuri tulburi sau se folosesc de ele pentru a obţine, graţie spaimei publice, votarea legilor distrugătoare, pe care poporul nu le-ar accepta niciodată de bunăvoie. Alegerea momentului de aşezare a statului constituie unul dintre cele mai sigure caractere, după care se poate deosebi opera legiuitorului de acţiunea tiranului.

Aşadar, care-i poporul potrivit pentru a primi o legislaţie? – Acela care n-a purtat încă jugul adevărat al legilor, deşi membrii săi sunt legaţi mai demult printr-o comunitate de origine, de interese ori de convenţie; acela care nu are nici obiceiuri şi nici prejudecăţi prea învechite; acela care nu se teme de a fi copleşit printr-o năvălire neaşteptată şi care, fără a se certa cu vecinii, poate rezista singur fiecăruia dintre ei sau ajutându-se printr-unul spre a-l respinge pe celălalt; acela în care orice membru poate fi cunoscut tuturor şi unde nu eşti silit să împovărezi pe cineva cu sarcini mai mari decât le poate purta un om; acela căruia nu-i pasă de alte popoare, dar şi de care alte neamuri n-au nevoie[1];

1. Dacă unul din două popoare vecine n-ar putea trăi fără celălalt, situaţia ar fi foarte grea pentru primul şi foarte primejdioasă pentru al doilea. Orice naţiune înţeleaptă va căuta, într-un asemenea caz, s-o scape curând pe cealaltă de această dependenţă. *(n. a.)*

acela care nu-i nici bogat, nici sărac, dar se poate susţine singur; în sfârşit, acela care reuneşte tăria unui popor bătrân cu supunerea unuia tânăr. Opera legiferării este grea, nu atât din cauza regulilor ce trebuie stabilite, cât din cauza relelor care trebuie distruse; iar succesul este atât de rar, tocmai din cauza neputinţei de a satisface nevoile societăţii prin simplitatea legilor naturii. E adevărat, condiţiile enumerate mai sus cu greu se găsesc la un loc şi de aceea sunt puţine state bine constituite.

Mai există în Europa o ţară potrivită legiferării: insula Corsica. Pentru vitejia şi stăruinţa cu care a ştiut să-şi recapete şi să-şi apere libertatea, poporul acesta curajos ar merita ca un om înţelept să-l înveţe a şi-o păstra pe viitor. Am un fel de presimţire că, într-o zi, insula aceasta va uimi întreaga Europă.

CAPITOLUL XI

Despre diferitele sisteme de legislaţie

Dacă vom cerceta în ce constă cel mai mare bine al tuturor, scopul necesar al oricărui sistem de legislaţie, vom vedea că totul se mărgineşte la două obiecte principale, *libertatea* şi *egalitatea:* libertatea, pentru că orice dependenţă particulară înseamnă tot atâta forţă răpită corpului social, iar egalitatea, pentru că fără ea nu poate dăinui libertatea.

Am spus ce înseamnă libertatea civilă. Cât despre egalitate, cuvântul nu trebuie luat în sensul că gradul de putere şi de bogăţie să fie acelaşi pentru toată lumea, ci – în privinţa puterii – să existe în afară de orice violenţă şi să nu se manifeste niciodată decât în limitele rangului şi ale legilor, iar în privinţa bogăţiei – nici un cetăţean să nu fie destul de bogat pentru a-l putea cumpăra pe altul şi nici unul atât de sărac încât să fie silit a se vinde[1]: rezultă, deci,

1. Dacă voiţi să asiguraţi rezistenţa statului, apropiaţi gradele extreme cât mai mult posibil şi nu îngăduiţi ca unii să fie prea bogaţi, iar alţii să ajungă cerşetori. Asemenea clase sociale, fireşc condiţionate între ele, sunt la fel de primejdioase pentru binele general. *(n. a.)*

moderaţie în bogăţie şi în consideraţie din partea celor mari, iar din partea celor mici, moderaţie în sărăcie şi în lăcomie.

Unii spun: o asemenea egalitate e produsul imaginaţiei şi nu poate dăinui în practică. Mă întreb atunci: dacă abuzul e de neînlăturat, înseamnă oare că el nu trebuie nici cel puţin limitat? Tocmai fiindcă forţa lucrurilor tinde întotdeauna să distrugă egalitatea, forţa legiuitoare trebuie totdeauna să caute a o menţine.

Obiectele generale ale oricărei legiferări trebuie însă modificate în fiecare ţară după raporturile ce se nasc atât din situaţia locală cât şi din firea locuitorilor – şi numai pe baza acestor raporturi trebuie să i se dea fiecărui popor un sistem propriu de organizare, care să fie cel mai bun nu în sine însuşi, ci pentru statul căruia i-a fost destinat. De pildă: pământul este rău şi neproductiv ori ţara prea mică pentru locuitorii săi? Atunci lumea va trebui să recurgă la industrie şi la meşteşuguri, ale căror produse vor aduce, în schimb, lucrurile ce lipsesc. Dimpotrivă, poporul stăpâneşte câmpii întinse şi coline fertile, dar lipsesc locuitorii într-un teritoriu bogat? Atunci toată grija se va acorda agriculturii, care sporeşte numărul locuitorilor, înlăturându-se meşteşugurile, care accentuează depopularea, îngrămădind mult-puţinii locuitori în câteva puncte ale teritoriului. Locuieşte poporul ţărmuri întinse şi înalte de mare? Atunci să acopere cuprinsul apelor cu vapoare, să facă negoţ şi navigaţie: va avea viaţă scurtă, dar strălucită. Iar dacă valurile mării nu scaldă decât ţărmuri stâncoase şi aproape inaccesibile? Atunci poporul să rămână barbar şi mâncător de peşte: va trăi mai liniştit, poate chiar mai bine, dar cu siguranţă mai fericit. Cu alte cuvinte, în afară de maximele comune tuturor, toate popoarele cuprind prin însăşi firea lor o cauză care le organizează într-un mod particular şi face ca fiecare să-şi aibă legislaţia lui proprie, caracteristică. De pildă, religia a fost principalul obiect al legislaţiei odinioară la evrei, iar acum, de curând, la arabi; literele au fost la atenieni, comerţul – în Cartagina şi Tyr, marina – la Rodos, războiul – în Sparta şi virtutea – la Roma. Autorul *Spiritului legilor*[1] a arătat, prin nenumărate

1. E vorba despre Montesquieu. *(n. t.)*

exemple, cu câtă dibăcie conduce legiuitorul instituţia spre fiecare obiectiv.

Structura unui stat este într-adevăr puternică şi trainică, atunci când convenţiile sunt astfel respectate încât raporturile naturale şi legile cad întotdeauna de acord asupra aceloraşi puncte, iar legile nu fac decât, ca să zicem aşa, să asigure, să însoţească şi să îndrepte raporturile naturale. Dar dacă legiuitorul, înşelându-se asupra obiectivului său, ia un principiu diferit de cel care reiese din firea lucrurilor – de pildă unul care tinde la sclavie, pe când celălalt, natural, la libertate; unul la bogăţii, pe când celălalt la sporirea populaţiei; ori unul la pace, pe când celălalt la cuceriri –, atunci legile slăbesc pe nesimţite, iar organizarea se strică şi statul nu va înceta de a fi tulburat până în ziua când va dispărea sau se va schimba şi astfel natura neînvinsă îşi va recuceri deplina stăpânire asupra legislaţiei.

CAPITOLUL XII
Diviziunea legilor

Pentru a organiza întregul sau a da, în limitele posibilităţilor, cea mai bună formă lucrului public, trebuie să se ţină seamă de diferite relaţii.

Prima este acţiunea corpului întreg lucrând faţă de el însuşi, adică raportul de la întreg la întreg sau de la suveran la stat, precum şi termenii intermediari ai acestui raport, după cum vom vedea. Legile care reglementează acest raport poartă denumirea de legi politice şi se mai numesc şi legi fundamentale, nu fără oarecare dreptate, dacă ele sunt înţelepte, pentru că în orice stat nu există decât o singură organizare bună, iar poporul care a găsit-o trebuie s-o menţină. Dar dacă ordinea stabilită este rea, pentru ce s-ar lua drept fundamentale tocmai legile care împiedică organizarea să fie bună? De altminteri, poporul este întotdeauna îndreptăţit să-şi schimbe legile, chiar şi atunci când aces-

tea sunt cele mai bunc, căci dacă vrea să-şi facă singur rău, cine are dreptul să-l oprească?

A doua este relaţia membrilor între ei sau faţă de corpul întreg. Şi acest raport trebuie să fie în primul caz cât mai mic, iar într-al doilea cât mai mare posibil, astfel încât fiecare cetăţean să se găsească într-o desăvârşită independenţă faţă de toţi ceilalţi şi în cea mai deplină dependenţă faţă de corpul întreg – situaţie la care se ajunge întotdeauna prin acelaşi mijloc, pentru că numai forţa statului asigură libertatea membrilor săi. Din acest de al doilea raport se nasc legile civile.

În sfârşit, poate exista o a treia relaţie, între om şi lege, şi anume: relaţia dintre nesupunere şi pedeapsă, de unde rezultă stabilirea legilor criminale, care, în fond, sunt mai mult sancţiunea tuturor celorlalte decât o speţă aparte de legi.

La aceste trei categorii de legi trebuie adăugată a patra, cea mai însemnată dintre toate, care nu se sapă nici în marmură şi nici în aramă, ci în inimile cetăţenilor – cea care constituie adevărata organizare a statului şi devine zilnic tot mai puternică şi care, după ce au îmbătrânit ori au dispărut celelalte legi, le reîntinereşte ori le ia locul, menţine poporul în spiritul formaţiunii sale şi înlocuieşte treptat puterea autorităţii prin aceea a obiceiului. Vorbesc de obiceiuri, de tradiţii şi mai ales de opinia publică, parte necunoscută conducătorilor noştri, dar de care depinde succesul tuturor celorlalte; este partea de care se ocupă în taină un legiuitor mare în timpul când, aparent, se limitează la reguli particulare ce nu sunt decât arcada bolţii, a cărei puternică cheie o alcătuiesc, în sfârşit, obiceiurile care se formează lent.

Din toate aceste categorii diferite, singure legile politice care definesc forma de guvernământ sunt în legătură cu subiectul mcu.

CARTEA A TREIA

Înainte de a vorbi despre diferitele forme de guvernământ, să încercăm a stabili înţelesul exact al acestui cuvânt care n-a fost tocmai bine lămurit.

CAPITOLUL I

Despre guvernământ în general

Atrag cititorului atenţia că acest capitol trebuie citit fără grabă şi că eu nu cunosc arta de a fi lămurit pentru cine nu vrea să fie atent.

Două cauze contribuie la producerea oricărei acţiuni libere: una morală, anume voinţa care determină actul, şi alta fizică -- puterea care îl săvârşeşte. Când merg într-o direcţie, trebuie în primul rând să o voiesc, iar în al doilea să mă ducă picioarele. Astfel, un paralitic care ar vroi să fugă, ca şi un om sprinten care n-ar vroi, vor sta amândoi pe loc. Corpul politic are aceleaşi mobile, căci vom găsi şi la el forţa şi voinţa: una denumită *putere legislativă,* cealaltă *putere executivă.* Nimic nu se face – sau n-ar trebui să se facă – fără sprijinul lor.

Am văzut că puterea legislativă aparţine poporului şi nu poate fi decât a lui. Dimpotrivă, puterea executivă, cum se vede uşor din principiile stabilite mai sus, nu poate aparţine tuturor, ca puterea legislativă sau suverană, pentru că nu este formată

decât din acte particulare, care nu sunt de resortul legii, şi prin urmare nici de al suveranului, ale cărui acte nu pot fi decât legi.

Forţei publice îi trebuie, deci, un agent care s-o pună în legătură şi în mişcare după indicaţiile voinţei generale, care să servească la contactul dintre stat şi suveran, care să facă în persoana publică ceea ce face în om unitatea dintre suflet şi trup. Aceasta este, în stat, raţiunea de a fi a guvernului, confundat tocmai cu suveranul, al cărui instrument este.

Prin urmare, ce este guvernământul? – Un corp mijlocitor pus între supuşi şi suveran pentru legătura lor reciprocă, însărcinat cu executarea legilor şi cu menţinerea libertăţii, atât a celei civile cât şi a celei politice.

Membrii acestui corp se numesc magistraţi sau *regi*[1], adică *conducători*, iar corpul întreg poartă denumirea de *principe*[2]. Iată cum cei care susţin că actul de supunere al unui popor faţă de conducătorii săi nu este contract au mare dreptate. Actul acesta nu-i decât o însărcinare, o funcţie, în care – numai ca instrumente ale suveranului – ei exercită, în numele poporului, puterea ce el le-a încredinţat-o şi pe care le-o poate mărgini, modifica sau retrage când îi place. Fiind nepotrivită cu natura corpului social, înstrăinarea unui astfel de drept este contrară scopului asocierii.

Voi numi, deci, *guvernământ* sau administraţie supremă exercitarea legitimă a puterii executive şi *principe* sau magistrat, omul sau corpul însărcinat cu această administraţie.

În guvernământ se găsesc forţele intermediare, ale căror raporturi îl alcătuiesc pe cel de la întreg la întreg sau de la suveran la stat. Acest din urmă raport se poate imagina prin acela al extremelor unei proporţii continue, a cărei medie proporţională este guvernământul. Primind ordinele suveranului, guvernământul le transmite poporului; şi pentru ca statul să fie în bun echili-

1. Cuvântul *rois* nu-şi mai are azi înţelesul de atunci. *(n. t.)*
2. În original *prince*, reprezentantul suveranităţii. De altfel autorul dă şi următoarea notiţă asupra acestui cuvânt: "La Veneţia se dădea titulatura de *Serenissime principe* colegiului conducător, chiar când lipsea Dogele". *(n. t.)*

bru, trebuie să se compenseze totul: adică să existe egalitate între produsul sau puterea guvernământului luat în sine şi produsul sau puterea cetăţenilor, care pe de o parte sunt suverani, iar pe de alta supuşi.

Mai mult chiar: nici n-ar fi posibil să se strice vreunul dintre aceşti trei termeni fără ca imediat să dispară proporţia. Dacă suveranul vrea să guverneze, ori magistratul să facă legi, ori supuşii refuză să asculte – în oricare din aceste cazuri, dezordinea ia locul ordinii, forţa şi voinţa nu mai acţionează armonios, iar statul, distrus, cade astfel în despotism sau în anarhie. În sfârşit, după cum nu este decât o medie proporţională în fiecare raport, nu este posibil decât un singur guvernământ bun într-un stat: nenumărate evenimente putând schimba raporturile înlăuntrul unui popor, diferitele forme de guvernământ pot fi bune nu numai la popoare diferite, ci chiar la unul şi acelaşi popor, dar în vremuri diferite.

Pentru a reuşi să dau o idee despre diferitele raporturi care pot exista între cele două extreme, voi lua, de pildă, numărul locuitorilor, ca fiind unul dintre raporturile mai uşor de exprimat. Să ne închipuim că statul ar fi alcătuit din zece mii de cetăţeni. Suveranul nu poate fi privit decât în mod colectiv şi în corp; fiecare particular, în calitate de supus, e privit, însă, ca individ: deci suveranul faţă de individ se află în proporţia de zece mii faţă de unul, adică fiecare membru al statului n-are decât a zecea mia parte din autoritatea suverană. Iar dacă poporul ar fi alcătuit dintr-o sută de mii de locuitori, starea supuşilor rămâne aceeaşi şi fiecare poartă întreaga stăpânire a legilor – pe când votul lui, redus la a suta miime, are o influenţă de zece ori mai mică în alcătuirea lor. Supusul rămânând întotdeauna unul, raportul suveranului faţă de el creşte o dată cu numărul cetăţenilor. De unde rezultă că libertatea scade cu cât creşte statul.

Când spun că se măreşte raportul, înţeleg că se îndepărtează de egalitate. Astfel, cu cât e mai mare raportul în înţelesul matematic, cu atât e mai mic în înţelesul obişnuit: într-un caz rapor-

tul, după cantitate, se măsoară prin exponent; într-altul, după identitate, este apreciat prin analogie.

Prin urmare, cu cât voinţele particulare sunt în raport mai mic faţă de voinţa generală, adică obiceiurile faţă de legi, cu atât mai mult trebuie să crească forţa executivă. Deci, ca să fie bun, guvernământul trebuie să fie cu atât mai puternic cu cât poporul este mai numeros.

Pe de altă parte, creşterea statului dând deţinătorilor autorităţii publice mai multe ispite şi mijloace de a abuza de puterea lor, pe măsură ce guvernământul trebuie să aibă mai multă forţă spre a înfrâna poporul, suveranul trebuie şi el să aibă mai multă, spre a înfrâna guvernământul. Aici nu vorbesc de o forţă absolută, ci de forţa relativă a diferitelor părţi ale statului.

Din acest dublu raport rezultă că proporţia continuă dintre suveran, principe şi popor nu este o idee arbitrară, ci o consecinţă firească a naturii corpului politic. Mai rezultă că una dintre extreme, şi anume poporul, ca supus, fiind un termen fix şi reprezentat prin unitate, ori de câte ori proporţia creşte sau scade, elementele sale cresc sau scad, iar termenul mijlociu, prin urmare, se schimbă. De aici se vede că nu există o formă unică şi absolută de guvernământ, ci pot exista guvernăminte diferite prin natura lor, după cum sunt state diferite prin mărime.

Dar s-ar putea face haz pe socoteala acestui sistem, spunând că pentru a găsi proporţionala mijlocie şi a alcătui corpul de guvernământ, e destul – admiţând părerea mea – să se extragă rădăcina pătrată a numărului locuitorilor. De aceea voi răspunde de la bun început că am luat numărul populaţiei ca exemplu; că raporturile despre care vorbesc nu se măsoară numai prin numărul locuitorilor, ci în general prin cantitatea de acţiune, care se compune dintr-o mulţime de cauze; că, în sfârşit, dacă pentru a mă exprima în mai puţine cuvinte am împrumutat o clipă termeni aritmetici, nu înseamnă, totuşi, că n-aş şti că precizia aritmetică nu-şi are locul când e vorba de cantităţi morale.

Guvernământul este, în mic, ceea ce corpul politic care-l cuprinde este în mare. El este o persoană morală înzestrată cu anu-

mite facultăţi, activă ca suveran, pasivă ca stat, persoană ce se poate descompune în alte raporturi asemănătoare; de unde rezultă, prin urmare, o nouă proporţie, iar în aceasta încă una după felul tribunalelor, până se ajunge la un termen mijlociu indivizibil, adică la un singur conducător sau magistrat suprem, care, în mijlocul acestei progresii, poate fi socotit ca o unitate între seria fracţiunilor şi seria numerelor.

Fără a ne încurca în prea mulţi termeni, ne vom mulţumi să socotim guvernul ca pe un corp nou în stat, diferit atât de popor cât şi de suveran, dar intermediar între unul şi celălalt.

Între cele două corpuri există o singură diferenţă esenţială, şi anume: statul există prin sine însuşi, iar guvernământul nu există decât prin suveran. Astfel că voinţa dominantă a conducerii nu este sau nu trebuie să fie decât voinţa generală sau legea; forţa ei nu este decât forţa publică, concentrată în mâinile sale: îndată ce ar vrea să săvârşească de la sine putere vreun act absolut şi independent, legătura întregului începe să slăbească. Dacă, în sfârşit, s-ar întâmpla ca principele[1] să aibă o voinţă particulară mai activă decât cea a suveranului şi s-ar folosi – tocmai ascultând de această voinţă – de forţa publică ce o are în mâinile sale, în aşa mod încât la un moment dat ar exista, ca să zic aşa, doi suverani, unul de drept şi altul de fapt, atunci legătura socială s-ar desface imediat, iar corpul politic s-ar descompune.

Dar pentru ca să aibă o existenţă, o viaţă reală care să-l deosebească de corpul statului, pentru ca toţi membrii săi să poată lucra de acord şi ca el să răspundă, deci, scopului în care a fost creat, guvernământul are nevoie de un *eu* particular, o sensibilitate comună membrilor săi, o forţă, o voinţă proprie, care să tindă spre conservarea lui. Această existenţă deosebită presupune adunări, consilii, o putere de a discuta şi hotărî, drepturi, titluri şi privilegii, care-i aparţin numai principelui şi care fac ca situaţia magistratului să devină mai onorată pe măsură ce-i mai grea. Toată greutatea constă în a aşeza corpul acesta subaltern în corpul

1. S-a dat mai înainte înţelesul acestui cuvânt. *(n. a.)*

social întreg, în aşa fel încât să nu dăuneze alcătuirii generale, întărindu-şi-o pe a sa; în aşa fel încât să-şi deosebească întotdeauna forţa lui particulară, destinată propriei sale conservări, de forţa publică, destinată conservării statului; în sfârşit, astfel încât să fie întotdeauna gata de a jertfi guvernământul pentru popor, iar nu poporul pentru guvernământ.

Deşi corpul artificial al guvernământului este opera unui alt corp artificial şi are, într-o anumită măsură doar o viaţă împrumutată şi subordonată, toate acestea nu-l împiedică să lucreze cu mai multă sau mai puţină tărie ori promptitudine – şi să se bucure, ca să zic aşa, de o sănătate mai mult sau mai puţin bună. Şi, în sfârşit, fără să se depărteze direct de scopul său, guvernământul se poate totuşi depărta mai mult sau mai puţin, după cum este alcătuit.

Din toate deosebirile arătate rezultă raporturile variate pe care guvernământul trebuie să le aibă cu statul, corespunzător raporturilor întâmplătoare ori speciale prin care chiar statul se modifică. Căci adeseori guvernământul cel mai bun în sine va deveni cel mai rău, dacă raporturile sale se vor strica după defectele corpului politic căruia îi aparţine.

CAPITOLUL II

Despre principiul care constituie diferitele forme de guvernământ

Pentru a arăta cauza generală a acestor deosebiri, trebuie să fac distincţia între principe şi guvernământ, după cum am făcut-o înainte între stat şi suveran.

Corpul de guvernământ poate fi alcătuit dintr-un număr mai mare sau mai mic de membri. Am spus că raportul suveranului faţă de supuşi era cu atât mai mare, cu cât poporul era mai numeros; iar printr-o analogie evidentă, putem spune tot aşa despre guvernământ faţă de membrii săi.

Forța totală a guvernământului fiind întotdeauna forța statului, ea nu variază: de unde rezultă că pe măsură ce se folosește de ea față de membrii săi, îi rămâne mai puțină față de poporul întreg.

Deci, cu cât are mai mulți membri, cu atât guvernământul e mai slab. Fiindcă maxima aceasta este fundamentală, s-o lămurim mai bine.

Putem distinge trei voințe esențial deosebite în persoana magistratului[1] și anume: prima, voința proprie a individului, care nu tinde decât spre folosul său particular; a doua, voința comună a magistraților, care se află de acord cu folosul principelui și s-ar putea denumi voința corpului, care este generală față de guvernământ și particulară față de statul din care face parte guvernământul; și a treia, voința poporului sau voința suverană, care este generală, atât în raport cu statul considerat ca întreg, cât și în raport cu guvernământul considerat ca parte a întregului.

Într-o legislație perfectă, voința particulară sau individuală trebuie să fie nulă, iar voința de corp proprie guvernământului – foarte subordonată și, prin urmare, voința generală sau suverană trebuie să fie întotdeauna dominantă și să constituie regula unică a celorlalte.

Dimpotrivă, în ordinea naturală, diferitele voințe devin mai active pe măsură ce se înmulțesc. De pildă, voința generală este întotdeauna cea mai slabă, voința de corp vine în al doilea rând, iar voința particulară în cel dintâi: astfel că, în guvernământ, fiecare membru este mai întâi el însuși, ca individ, apoi e magistrat și abia în cele din urmă cetățean, gradație tocmai opusă celei pe care o cere ordinea socială.

Presupunând acum că guvernământul ar fi în mâinile unui singur om, iată perfect reunite voința particulară și voința de corp – și, prin urmare, aceasta din urmă ajunsă la cel mai înalt grad de intensitate pe care îl poate avea. Și fiindcă întrebuințarea

1. În original se întrebuințează ades termenul *magistrat*, în înțelesul de membru sau reprezentant al corpului de guvernământ. *(n. t.)*

forței depinde de gradul voinței, iar forța absolută de guvernământ nu variază, înseamnă că guvernământul cel mai activ e acela aparținând unuia singur.

Dimpotrivă, să unim guvernământul cu autoritatea legislativă, să-l facem pe suveran principe, iar din toți cetățenii – magistrați: în acest caz, voința de corp, confundată cu voința generală, nu va fi mai activă decât aceasta și va lăsa voința particulară în deplinătatea forței sale. Iată cum guvernământul, cu aceeași forță absolută, se va afla la *minimul* de forță relativă sau de activitate.

Raporturile acestea sunt incontestabile și mai sunt și alte considerații care ne sprijină să le confirmăm. De pildă, se constată că fiecare magistrat este în corporația[1] lui mai activ decât cetățeanul într-a lui și că, prin urmare, voința particulară are mult mai multă influență în actele de guvernământ decât în acelea de suveran, căci fiecare magistrat e însărcinat aproape întotdeauna cu o funcție oarecare de guvernământ, pe când fiecare cetățean luat în parte n-are nici o funcție de suveranitate. De altminteri, cu cât statul se întinde, cu atât crește forța lui reală, deși nu crește în proporția întinderii; dar statul rămânând același, magistrații pot să se înmulțească, fără ca guvernământul să capete o mai mare forță reală, pentru că aceasta este forța statului, a cărei mărime este întotdeauna egală. În acest fel, forța relativă sau activitatea guvernământului scade fără ca forța lui absolută sau reală să poată crește.

Cu siguranță că îndeplinirea treburilor publice se face cu atât mai încet cu cât sunt însărcinați cu ele mai mulți oameni, că acordând prea multă atenție prudenței, nu se acordă destulă timpului oportun și astfel se pierde momentul, iar din cauza unor chibzuieli fără sfârșit, se pierde adesea scopul acestor chibzuieli.

Am demonstrat că guvernământul slăbește cu cât se înmulțesc magistrații, iar mai înainte că forța executivă trebuie să crească pe măsură ce sporește poporul. De unde reiese că magis-

---

1. Adică în organizația lui de corp sau în rolul lui de magistrat. *(n. t.)*

traţii faţă de guvernământ trebuie să fie în raport invers cu supuşii faţă de suveran, adică guvernământul trebuie să se restrângă cu cât creşte statul, astfel încât numărul conducătorilor să scadă pe măsură ce sporeşte poporul.

Aici nu vorbesc decât despre forţa relativă a guvernământului, nu despre linia sa de conduită, căci, dimpotrivă, cu cât magistraţii sunt mai numeroşi, cu atât voinţa corpului se apropie de voinţa generală – pe când, sub un magistrat unic, însăşi voinţa de corp devine, precum am spus, o voinţă particulară. Iată cum se pierde într-o parte ceea ce se câştigă în alta: arta legiuitorului constă tocmai în a şti să stabilească punctul în care forţa şi voinţa de guvernământ, aflate întotdeauna în proporţie reciprocă, se combină în raportul cel mai favorabil statului.

CAPITOLUL III
Împărţirea guvernămintelor

Din capitolul precedent am văzut pentru ce se face deosebire între variatele feluri sau forme de guvernământ, după numărul membrilor care îl compun; în capitolul acesta rămâne să vedem cum se face deosebirea între ele.

În primul rând, suveranul poate încredinţa deţinerea guvernământului fie poporului întreg, fie celei mai mari părţi din el, în aşa fel încât cetăţenii magistraţi să fie mai numeroşi decât simplii cetăţeni particulari. Acestei forme de guvernământ i se dă numele de *democraţie*.

Sau poate lăsa guvernământul în mâinile unui număr restrâns, încât simplii cetăţeni să fie mai numeroşi decât cetăţenii magistraţi; această formă poartă denumirea de *aristocraţie*.

Sau, în sfârşit, poate concentra tot guvernământul în mâinile unui singur magistrat, de la care-şi deţin puterea toţi ceilalţi. Această formă e cea mai cunoscută şi se numeşte *monarhie* sau guvernământ regal.

Trebuie să spun că toate formele, primele două în orice caz, sunt mai mult sau mai puţin aşa precum le-am arătat şi au chiar o mare uşurinţă de a varia. Astfel, democraţia poate cuprinde tot poporul sau numai jumătate; aristocraţia, la rândul ei, poate de la jumătatea poporului să se restrângă în mod nehotărât până la cel mai mic număr de cetăţeni. Chiar regalitatea poate fi întrucâtva împărţită. Sparta a avut de la întemeiere câte doi regi, iar în imperiul roman s-au văzut până la opt împăraţi deodată, fără să se poată spune că imperiul ar fi fost împărţit. Deci, există un punct în care orice formă de guvernământ se confundă cu forma următoare şi sub numai trei denumiri guvernământul poate lua tot atâtea forme diferite câţi cetăţeni are statul.

Mai mult încă: acelaşi guvernământ putând, din anumite puncte de vedere, să se subdividă în alte părţi, una administrată într-un fel, alta într-altul, din cele trei forme combinate pot rezulta o mulţime de forme mixte, fiecare combinabilă la rândul ei cu toate formele simple.

În toate epocile s-a discutat mult asupra celei mai bune forme de guvernământ, fără să se ţină seama că fiecare dintre ele este uneori cea mai bună, alteori cea mai rea.

Dacă, în funcţie de forma statelor, numărul magistraţilor supremi trebuie să fie în raport invers faţă de numărul cetăţenilor, rezultă că, în general, guvernământul democratic este bun în statele mici, aristocraţia în cele mijlocii, iar monarhia în cele mari. Regula aceasta reiese nemijlocit din principiu. Ce vom face, însă, cu mulţimea împrejurărilor care pot da naştere excepţiilor?

CAPITOLUL IV
Despre democraţie

Acela care face legea ştie mai bine decât oricine cum trebuie să fie ea executată şi interpretată. Prin urmare, s-ar părea că nu poate exista organizare mai bună decât aceea în care puterea executivă este unită cu cea legislativă; dar tocmai cauza aceasta face guvernământul insuficient din unele puncte de vedere, pentru că lucrurile care trebuie să fie distincte nu sunt, iar principele şi suveranul nefiind decât una şi aceeaşi persoană nu formează – ca să zic aşa – decât un guvernământ fără cârmă.

Nu este bine ca legile să fie executate de cel care le alcătuieşte, nici ca poporul suveran să-şi îndepărteze voinţa de la cauzele generale spre a şi-o risipi în cele particulare. Nimic nu-i mai primejdios decât amestecul intereselor particulare în afacerile publice, iar abuzurile legilor prin guvernământ sunt un rău mai mic decât corupţia legiuitorului, urmarea fatală a scopurilor particulare: statul fiind atins în însăşi esenţa lui, orice reformă devine imposibilă. Poporul care n-ar abuza niciodată de guvernământ, n-ar abuza nici de independenţă, iar poporul care s-ar guverna bine întotdeauna, n-ar avea nevoie să fie guvernat. Luând cuvântul în înţelesul lui cel mai strict, se poate spune că n-a existat niciodată şi nici nu va exista adevărata democraţie. Căci nici nu este firesc să guverneze cei mulţi şi să fie guvernaţi cei puţini. Şi-apoi nici nu se poate imagina cum ar putea sta poporul mereu adunat spre a se ocupa de afacerile publice, sau în ce mod s-ar putea constitui adunările pentru a rezolva acele afaceri, fără ca forma administraţiei să se schimbe.

Într-adevăr, când funcţiile de guvernământ sunt împărţite între multe tribunale, pot afirma, cred, în principiu, că acele mai puţin numeroase dobândesc, mai curând ori mai târziu, cea mai mare autoritate, fie şi numai datorită uşurinţei de a rezolva afacerile, uşurinţă care, fireşte, le aduce autoritatea.

Dar câte condiţii greu de îndeplinit presupune un asemenea guvernământ! Întâi, un stat foarte mic, în care poporul să fie lesne adunat şi unde fiecare cetăţean să-i poată cunoaşte uşor pe toţi ceilalţi; al doilea, o mare simplitate de moravuri care să înlăture mulţimea afacerilor şi a discuţiilor inutile; apoi, o cât mai mare egalitate în stări sociale şi în averi, fără de care egalitatea în drepturi şi în autoritate n-ar dăinui mult timp; şi, în sfârşit, lux puţin sau deloc, căci acolo unde luxul este efectul bogăţiilor sau le face necesare pe acestea, el îl corupe şi pe cel bogat ca şi pe cel sărac – pe unul prin avere, pe celălalt prin invidie –, deprinde patria cu trândăvia şi cu uşurinţa, răpeşte statului pe toţi cetăţenii pentru a face din unii sclavii altora, iar pe toţi – sclavii săi.

Iată de ce un autor celebru a socotit virtutea drept principiul republicii, căci toate condiţiile de mai sus n-ar dăinui fără virtute; dar, deşi a făcut deosebirile necesare, geniului acesta strălucit i-a lipsit adeseori precizia, câteodată claritatea şi astfel n-a văzut că, autoritatea suverană fiind aceeaşi pretutindeni, acelaşi principiu trebuie să existe, în orice stat bine organizat, într-o măsură mai mare sau mai mică, e adevărat, după forma de guvernământ.

Voi adăuga că nu există guvernământ atât de expus războaielor civile şi agitaţiilor interne ca acela democratic sau popular, pentru că nu există nici un alt fel de guvernământ care să tindă atât de mult şi atât de stăruitor a-şi schimba forma şi care să ceară mai multă pază şi curaj spre a se menţine. Cetăţeanul, mai ales în statele cu această formă de guvernământ, trebuie să fie convins şi statornic şi în avântul sufletului să-şi şoptească întotdeauna ceea ce spunea un virtuos palatin[1] în dieta* Poloniei: e mai rea libertatea primejdioasă decât robia liniştită. Numai un popor de zei s-ar guverna în mod democratic – căci oamenilor nu li se potriveşte un guvernământ atât de perfect.

---

1. Palatinul de Posnania, tatăl regelui Poloniei, duce de Lorena. *(n.a.)*

CAPITOLUL V
Despre aristocraţie

Aici avem două persoane morale foarte distincte, şi anume guvernământul şi suveranul; prin urmare, două voinţe generale, una faţă de toţi cetăţenii, alta numai faţă de membrii administraţiei. Cu toate că guvernământul îşi poate organiza ordinea sa internă cum vrea, el nu poate vorbi poporului niciodată altfel decât în numele suveranului, adică chiar în numele poporului – fapt care nu trebuie niciodată scăpat din vedere.

Cele dintâi societăţi s-au condus în mod aristocratic. Capii de familie discutau între ei asupra treburilor publice. Tinerii cedau fără greutate faţă de autoritatea experienţei. De aici denumirile de *preoţi, bătrâni, senat* şi *geronţi*[1]. Sălbaticii din America de Nord sunt guvernaţi şi azi în acest fel, şi sunt foarte bine guvernaţi.

Dar pe măsură ce inegalitatea creată prin instituţii a trecut deasupra inegalităţii naturale, bogăţia sau puterea[2] au fost preferate vârstei, şi aristocraţia a devenit electivă. Pe urmă, puterea lăsată copiilor, o dată cu averile părinţilor, făcând să apară familiile patriciene, a adus şi guvernământul ereditar şi astfel au apărut senatori la vârsta de douăzeci de ani.

Aristocraţia, prin urmare, este de trei feluri: naturală, electivă şi ereditară. Cea dintâi nu se potriveşte decât popoarelor simple; cea din urmă este cea mai rea din toate formele de guvernământ. A doua, aristocraţia propriu-zisă, este cea mai bună.

Pe lângă avantajul distingerii celor două puteri, ea mai prezintă şi avantajul de a-şi putea alege membrii; în guvernământul popular toţi cetăţenii se nasc magistraţi, pe când aici ei sunt reduşi la un număr restrâns şi nu devin magistraţi decât prin alegere[3] – mijlocul sigur prin care cinstea, cultura, experienţa, pre-

1. Bătrâni ridicoli. *(n. t.)*
2. Este sigur că *optimates* nu însemna, în Antichitate, cei mai buni, ci cei mai puternici.
3. Reglementarea alegerii magistraţilor prin lege este importantă, căci lăsând-o în voia guvernului se ajunge firesc la aristocraţia ereditară, cum s-a întâmplat republicilor Veneţiei şi Bernei.

cum şi toate celelalte motive de preferinţă şi de stimă publică, constituie tot atâtea garanţii de guvernare înţeleaptă.

Mai mult, adunările au loc mai uşor, treburile publice sunt mai bine discutate şi satisfăcute cu mai multă ordine şi grijă; creditul statului e mai bine susţinut în faţa străinătăţii de personalităţi marcante decât de o mulţime necunoscută sau dispreţuită. Pe scurt, ordinea cea mai desăvârşită şi mai firească domneşte atunci când oamenii cei mai luminaţi conduc mulţimea, cu condiţia să existe siguranţa că o conduc numai în folosul ei, iar nu într-al lor. Nu trebuie înmulţite zadarnic competenţele şi nici puşi douăzeci de mii de oameni să facă ceea ce o sută de oameni aleşi pot face chiar mai bine. Trebuie, însă, să spun că interesul de corp începe cel puţin de aici să conducă forţa publică după regula voinţei generale şi că o inevitabilă tendinţă de corp începe să răpească legilor o parte din puterea executivă.

În ce priveşte bunăstarea particularilor, statul nu trebuie să fie atât de mic, nici poporul atât de simplu şi de drept, încât executarea legilor să urmeze imediat voinţei publice, ca într-o adevărată democraţie. Dar nici naţiunea să nu fie atât de mare încât conducătorii, puşi în diferite părţi ca s-o guverneze, să se poată desprinde de suveran, şi, începând prin a se face independenţi, să sfârşească prin a deveni stăpâni, fiecare în departamentul său.

Dacă aristocraţia cere mai puţine virtuţi decât guvernământul popular, ea cere în schimb altele, proprii, precum moderaţia la cei bogaţi şi mulţumirea la cei săraci, căci stricta egalitate parcă nu-şi are locul sub aristocraţie şi n-a fost observată nici în Sparta.

De altfel, forma aceasta se potriveşte cu oarecare inegalitate de avere, datorită numai faptului că administraţia treburilor publice trebuie să fie, în general, încredinţată celor care pot mai uşor să-i jertfească tot timpul – iar nu, cum pretindea Aristot, pentru ca bogaţii să fie întotdeauna preferaţi. Dimpotrivă, tocmai printr-o alegere contrară, este bine ca poporul să se convingă uneori că în meritele oamenilor sunt motive de preferinţă mai însemnate decât bogăţia.

CAPITOLUL VI
Despre monarhie

Până aici am socotit guvernământul ca pe o persoană morală şi colectivă, neschimbată prin puterea legilor şi deţinătoare a puterii executive din stat. De acum încolo vom considera puterea aceasta ca aflându-se în mâinile unei persoane fizice, ale unui om real – care să aibă singur dreptul de a dispune de ea, conform legilor –, denumit monarh sau rege.

De unde o fiinţă colectivă reprezintă, în celelalte administraţii, individul – aici, dimpotrivă, individul reprezintă o fiinţă colectivă; astfel că unitatea morală care constituie guvernământul este în acelaşi timp o unitate fizică în care toate însuşirile, aşa de greu reunite dincolo prin lege, se găsesc reunite aici în mod firesc.

Voinţa poporului şi voinţa guvernului, forţa publică a statului şi forţa particulară a guvernului, toate răspund aceluiaşi imbold, toate resorturile maşinii sunt în aceeaşi mână şi totul merge spre acelaşi scop; au dispărut mişcările contrarii care se anihilau reciproc, aşa că nu se poate imagina o altfel de organizare, în care, cu un efort mai mic, să se obţină o acţiune mai mare. Ca un Arhimede stând liniştit pe ţărm şi purtând fără greutate printre valuri o corabie mare – aşa mi-l imaginez pe monarhul îndemânatic, care-şi conduce din cabinet provinciile întinse şi pune totul în mişcare, pe când el însuşi pare că stă nemişcat.

Dar dacă nu există un guvernământ care să aibă mai multă putere, nu există nici altul în care voinţa particulară să aibă mai multă stăpânire şi să treacă cu mai multă uşurinţă peste celelalte; e adevărat că totul merge spre acelaşi scop, însă acest scop nu este fericirea publică, şi chiar forţa administraţiei se abate mereu în dauna statului.

Toţi regii vor să fie absoluţi, şi pentru ca să fie cu adevărat absoluţi, li se strigă de departe că cel mai bun mijloc este să se facă iubiţi de supuşii lor. Maximă foarte frumoasă şi chiar foarte

adevărată, în unele privinţe, dar de care, din nenorocire, niciodată nu se va ţine seamă pe la curţi. Sigur că prin dragostea poporului se capătă puterea cea mai mare, dar regii nu se mulţumesc niciodată cu ea, pentru că dragostea aceasta este nestatornică şi condiţionată. Cei mai buni regi voiesc să aibă putinţa de a fi şi răi când le-o plăcea, fără a înceta să fie stăpâni. Zadarnic va spune cugetătorul politic că forţa poporului fiind forţa lor, ei au cel mai mare interes ca poporul să fie bogat, numeros şi puternic – pentru că ei ştiu prea bine că altfel stă adevărul. Mai întâi, interesul lor personal cere ca poporul să fie slab şi nenorocit, ca să nu le poată rezista niciodată. Recunosc că, presupunând pe locuitori perfect supuşi întotdeauna, interesul prinţului va cere atunci ca poporul să fie puternic, pentru că puterea fiind a lui, să-l facă temut faţă de vecini; cum, însă, interesul acesta e secundar şi subordonat, iar cele două presupuneri nu se împacă, fireşte că principii vor da totdeauna preferinţă acelei maxime care le este mai utilă. Lucrul acesta l-a arătat Samuel, la evrei, iar mai recent Machiavelli l-a demonstrat în mod cât se poate de limpede. Prefăcându-se că dă lecţii regilor, a arătat popoarelor adevărul. *Principele* lui Machiavelli este cartea republicanilor.

Prin raporturi generale am găsit că monarhia nu se potriveşte decât statelor mari, iar acelaşi lucru îl vom constata şi examinând-o în esenţa ei. Cu cât e mai numeroasă administraţia publică, cu atât raportul de la suveran la supuşi scade şi se apropie de egalitate, până când ajunge să fie acelaşi pentru toţi, adică să atingă egalitatea din democraţie. Acelaşi raport, însă, creşte pe măsură ce guvernământul se restrânge şi ajunge la maximum, când guvernământul se află în mâinile unuia singur. În acest caz, distanţa dintre prinţ şi popor fiind prea mare, statul e lipsit de legătură. Pentru a o forma trebuie, deci, clase intermediare, trebuie nobili şi prinţi, pentru a umple golul şi a alcătui acele clase. Dar într-un stat mic clasele acestea nu sunt bune pentru că-l ruinează.

Un stat mare cu greu poate să fie guvernat bine şi cu atât mai greu de către un singur om, iar când regele îşi ia ajutoare, ştie toată lumea ce se întâmplă.

Un defect esenţial şi inevitabil va pune întotdeauna guvernământul monarhic mai prejos de cel republican. În acesta din urmă, voinţa publică nu ridică aproape niciodată decât oameni luminaţi şi capabili în primele locuri, pe care să le ocupe cu cinste; în monarhie, dimpotrivă, de cele mai multe ori ajung în frunte neisprăviţii, necinstiţii ori intriganţii pe care micile talente – cărora la curţi li se asigură locuri mari – nu îi ajută, decât să-şi arate lumii neputinţa, imediat ce se văd ajunşi în poziţiile râvnite. Poporul se înşeală în alegere mult mai greu decât principele, iar un bărbat de merit se găseşte într-o înaltă funcţie din monarhie aproape la fel de rar ca un prost în fruntea guvernământului republican. Când, însă, se întâmplă ca vreunul din oamenii născuţi să conducă ia, printr-o întâmplare fericită, cârma guvernului într-o monarhie aproape prăbuşită de mulţimea neisprăviţilor, mijloacele de redresare pe care le găseşte acesta sunt suprinzătoare, iar faptul rămâne consemnat în istoria ţării.

Pentru ca statul monarhic să poată fi bine guvernat, ar trebui ca mărimea sau întinderea lui să fie corespunzătoare capacităţilor celui care guvernează, căci e mai uşor să cucereşti decât să stăpâneşti. Având pârghia potrivită, poţi mişca lumea cu un deget, dar ca s-o susţii îţi trebuie umerii lui Hercule. Oricât de mic ar fi statul, principele este întotdeauna prea mic. Iar când, dimpotrivă, se întâmplă – ceea ce e foarte rar – ca statul să fie prea mic pentru conducătorul său, el este tot rău guvernat, pentru că şeful, ghidându-se numai după vederile sale largi, uită de interesele poporului şi, făcând abuz de talentele sale în exces, îi aduce acestuia tot atâta nenorocire ca un şef mărginit prin lipsa talentelor necesare. Ar trebui ca regatul, la fiecare domnie, să se întindă ori să se strângă, ca să zic aşa, după măsura conducătorului, pe când după talentele unui senat, în limite mai fixe, statul poate avea aceleaşi frontiere, fără ca administraţia să meargă mai rău.

Inconvenientul cel mai vădit al conducerii unuia singur este lipsa de neîntreruptă continuitate, care în celelalte forme de guvernământ constituie o statornică legătură. Murind un rege, trebuie altul: alegerea dă loc la intervale de timp agitate, primejdioase; e destul ca cetăţenii să nu fie dezinteresaţi şi cinstiţi – aşa cum pot să fie sub monarhie –, pentru ca partidele şi corupţia să se amestece în alegere. Aceluia căruia i s-a vândut statul, îi e greu să nu-l vândă la rândul lui şi astfel să-şi scoată, pe socoteala celor săraci, banii ce i s-au stors de către cei bogaţi. Mai curând ori mai târziu, toate ajung de vânzare sub o asemenea administraţie, iar pacea, de care se bucură poporul sub conducerea regilor, devine mai nesuferită decât dezordinea tronurilor vacante.

Ce s-a făcut pentru a se înlătura asemenea nenorociri? – Coroanele au fost declarate ereditare, în anumite familii, şi s-a stabilit ordinea succesiunii care înlătură orice neînţelegeri la moartea regilor: cu alte cuvinte, înlocuind inconvenientul alegerilor prin regenţă, s-a preferat o linişte aparentă în locul unei administraţii pricepute, iar lumea a riscat să aibă de conducători copii, monştri ori tâmpiţi, decât să trebuiască să mai discute alegerea regilor buni. Expunându-se astfel la riscurile alternativei, nu s-a ţinut seamă de faptul că aproape toţi sorţii sunt împotriva celui care se expune. Foarte cuminte a fost vorba tânărului Denys care – la întrebarea tatălui său care îi reproşa o faptă ruşinoasă: "Ţi-am dat eu exemplul?" – a răspuns: "A! da', tatăl tău nu era rege".

Totul contribuie la a-l lipsi de simţul dreptăţii şi al judecăţii pe omul ridicat la rangul din care se comandă altora. Se fac mari eforturi, după cât se spune, pentru a-i învăţa pe tinerii prinţi arta de a domni, dar se pare că această educaţie nu le foloseşte. Poate că ar fi mai bine dacă la început li s-ar preda arta de a asculta. Cei mai mari regi pe care i-a cinstit istoria n-au fost învăţaţi să domnească, pentru că ştiinţa aceasta n-o posezi niciodată atât de puţin ca atunci când ai învăţat-o prea mult şi pentru că mai curând o dobândeşti ascultând decât poruncind. *Nam utilissimus*

idem ac brevissimus bonarum malarumque rerum detectus cogitare quid aut nolueris sub alio principe, aut volueris[1].

O urmare a lipsei de legătură este nestatornicia guvernământului regal, care – conducându-se când după un plan, când după altul, potrivit caracterului principelui domnitor sau al oamenilor care domnesc în locul lui – nu poate avea mult timp nici acelaşi scop şi nici o conduită consecventă: variaţie ce face statul de la un proiect la altul tot mai nehotărât şi care nu-şi are locul în celelalte guvernăminte, unde conducătorul este totdeauna acelaşi. În general, este evident că, dacă la curtea regală se află mai multă şiretenie, în schimb e mai multă înţelepciune într-un senat; iar republicile îşi ating scopul pe căi mult mai drepte şi mai sigure, în loc ca fiecare schimbare la cârmă să producă o schimbare în stat, regula comună tuturor miniştrilor şi aproape a tuturor regilor fiind aceea de a lua în orice problemă tocmai hotărârea contrarie celei luate de predecesorul lor.

Din această lipsă de legătură şi continuitate îşi trage concluzia un sofism foarte obişnuit la partizanii regalităţii. Aceştia nu numai că fac o comparaţie între conducerea societăţii şi conducerea familiei, asemănându-l pe monarh cu un părinte de familie – eroare pe care am arătat-o deja –, dar îl şi acoperă din belşug cu toate virtuţile de care ar avea nevoie şi presupun că principele este aşa cum ar trebui să fie; graţie acestei presupuneri se înţelege de ce guvernământul regal este preferabil oricărui altuia, pentru că cel mai puternic e netăgăduit, iar pentru ca să fie şi cel mai bun, nu-i lipseşte decât o voinţă de corp mai potrivită cu voinţa generală.

Dacă omul născut ca să fie rege este un personaj atât de rar, după Platon, atunci se pune întrebarea: cât de frecvent se vor întâlni naşterea şi norocul ca să-l încoroneze? Iar dacă educaţia regală corupe în mod fatal pe cei care o primesc, oare la ce trebuie să ne aşteptăm de la un şir întreg de oameni crescuţi ca să domnească? Confundând, deci, guvernământul regal cu condu-

---

1. Tacit, *Istoria*, I, 16. *(n. a.)*

cerea unui rege bun, înseamnă că vrei să te înşeli. Ca să vedem ce înseamnă un asemenea guvernământ prin el însuşi, trebuie să-l examinăm sub monarhi mărginiţi sau răi, care aşa au fost înainte de încoronare ori tronul îi va face aşa.

Asemenea fapte au fost observate şi de autorii noştri, care, însă, nu s-au oprit asupra lor. Leacul, spun ei, e foarte simplu: să te supui fără murmur. Dumnezeu, în mânia sa, dă regi ticăloşi şi noi trebuie să-i primim ca pe nişte pedepse ale cerului. Sfatul acesta e desigur mântuitor; mă întreb numai dacă n-ar fi mai potrivit în amvon decât într-o scriere politică. Ce am spune despre un doctor care ar făgădui minuni, iar toată priceperea lui s-ar mărgini la a-şi îndemna bolnavul la resemnare?

Toată lumea ştie: când ai un guvernământ rău, trebuie să-l suporţi; întrebarea este însă cum să găseşti unul bun.

CAPITOLUL VII
Guvernăminte mixte

La drept vorbind, nu există un guvernământ simplu. Şeful unic trebuie să aibă magistraţi subalterni, iar guvernământul popolar trebuie şi el să aibă un şef, un conducător. Astfel că în diviziunea puterii executive există întotdeauna o gradaţie, de la numărul cel mai mare la cel mic, cu singura deosebire că uneori numărul mare depinde de cel mic, alteori acesta de cel mare.

Câteodată diviziunea se face în mod egal, când cele două părţi sunt în dependenţă mutuală, precum sunt în guvernământul Angliei, sau când autoritatea fiecărei părţi este independentă, însă în mod imperfect, ca în Polonia. Forma din urmă este rea, pentru că guvernământul n-are unitate, iar statul e lipsit de coeziune.

Care este sistemul cel mai bun: guvernământul simplu sau cel mixt? Chestiunea este foarte mult discutată, încât trebuie să-i dăm acelaşi răspuns ca mai sus, pe care l-am dat în genere despre formele de guvernământ.

Cel mai bun în sine este guvernământul simplu; şi anume tocmai pentru că este simplu. Dar când puterea executivă nu depinde destul de cea legislativă, adică distanţa de la principe la suveran e mai mare decât de la popor la principe, lipsa de proporţie trebuie remediată prin împărţirea guvernământului: în acest fel, toate părţile îşi păstrează aceeaşi autoritate asupra supuşilor, iar divizarea lor le face pe toate împreună mai puţin puternice împotriva suveranului.

Acelaşi inconvenient se mai poate înlătura prin numirea unor magistraţi intermediari care, fără a se preocupa de guvernământ în întregul său, contribuie numai la egalarea celor două puteri şi la menţinerea drepturilor lor respective. Aici guvernământul nu este mixt, ci temperat.

Inconvenientul opus – dependenţa prea mare faţă de puterea legislativă – se poate îndrepta prin mijloace de acelaşi fel, iar când guvernământul e prea slab, se instituie tribunale ca să-l întărească – procedeu care se aplică în toate democraţiile. În cazul dintâi, guvernământul este împărţit ca să slăbească, pe când în al doilea, ca să se întărească, pentru că atât maximul cât şi minimul de forţă se găsesc în guvernămintele simple, formele mixte nedând decât o forţă mijlocie.

CAPITOLUL VIII

Diferitele forme de guvernământ nu sunt potrivite în orice ţară

Libertatea nu-i la dispoziţia tuturor popoarelor, ea nefiind un fruct al tuturor ţinuturilor. Cu cât se cugetă mai mult asupra principiului stabilit de Montesquieu, cu atât adevărul lui e mai bine înţeles; şi cu cât este mai contestat, cu atât mai des apare un prilej de a-l demonstra prin probe noi.

În toate guvernămintele din lume persoana politică nu produce nimic, dar consumă. De unde-şi capătă substanţa pe care o consumă? Din munca membrilor săi. Prisosul particularilor acoperă nevoile persoanei publice. De unde rezultă că statul nu poa-

te dăinui decât atâta vreme cât munca oamenilor produce peste trebuinţele lor. Prisosul acesta, însă, nu-i acelaşi în toate ţările din lume. În cele mai multe este considerabil, în altele mijlociu, în altele nu există şi, în sfârşit, în altele este în sens negativ, adică necesarul de consum este mai mare decât produsul. Productivitatea aceasta variată depinde de fertilitatea ţinutului, de munca pe care o cere pământul, de felul produselor sale, de puterea locuitorilor, de consumul lor, mai mare sau mai mic, după cum au nevoie, şi de multe altele.

Pe de altă parte, guvernămintele nu sunt la fel nici din punctul de vedere al consumului lor, iar deosebirile se bazează pe un alt principiu, şi anume că, pe măsură ce se îndepărtează de sursa lor, contribuţiile publice sunt mai împovărătoare. Impozitele nu trebuie măsurate din punctul de vedere al mărimii sarcinii publice pentru particulari, după cantitate, ci după drumul pe care îl au de parcurs pentru a se reîntoarce în mâinile din care au ieşit. Când circulaţia aceasta bine stabilită se face repede, nu se pune problema dacă poporul plăteşte mult sau puţin – căci e bogat, iar finanţele stau întotdeauna bine. Dimpotrivă, oricât de puţin ar plăti poporul, dacă acest puţin nu i se întoarce, tot dând mereu fără a primi nimic, el se istoveşte curând; statul nu se îmbogăţeşte niciodată, iar poporul rămâne întotdeauna sărac.

Rezultă că, pe măsură ce creşte distanţa de la popor la guvernământ, dările devin mai grele: astfel, în democraţie, poporul este mai puţin împovărat, în aristocraţie – mai mult, iar în monarhie duce cele mai mari sarcini. Monarhia, deci, nu-i bună decât pentru naţiunile bogate, aristocraţia convine statelor mijlocii în bogăţie ca şi în mărime, iar democraţia – statelor mici şi sărace.

Deosebirea aceasta dintre statele libere şi cele monarhice este cu atât mai vădită cu cât te gândeşti mai mult la ea. În cele dintâi se întrebuinţează totul spre folosul binelui general, în celelalte forţele publice şi cele particulare se menţin într-un echilibru reciproc, încât una nu creşte decât prin slăbirea celeilalte; în sfârşit, în cele din urmă despotismul, în loc să guverneze supuşii

spre fericirea lor, îi aduce într-o stare jalnică tocmai ca să-i poată guverna.

Iată, prin urmare, în fiecare zonă de climă cauze naturale după care se poate determina forma de guvernământ potrivită ținutului și se poate spune chiar ce fel de locuitori trebuie să aibă.

Ținuturile neproductive, unde produsele nu sunt pe măsura muncii, trebuie să rămână necultivate și pustii, ori populate cel mult de sălbatici; ținuturile unde munca oamenilor nu produce decât strictul necesar, trebuie să fie locuite de popoare barbare. – În ambele ipoteze orice fel de guvernământ ar fi imposibil. – Mai departe: locurile unde diferența în plus a produselor față de muncă este mijlocie convin popoarelor libere; în sfârșit, teritoriile bogate și fertile, care cu puțină muncă produc mult, trebuie să fie guvernate monarhic, pentru ca prisosul de bunăstare a poporului să fie consumat de luxul principelui, deoarece e mai bine ca produsul excedentar să fie luat de guvernământ decât risipit de particulari. Știu că sunt și excepții, dar tocmai ele confirmă regula prin faptul că, mai curând sau mai târziu, dau naștere revoluțiilor, care readuc lucrurile în starea firească.

Să deosebim întotdeauna legile generale de cauzele particulare care le pot modifica efectele. Chiar dacă Sudul ar fi acoperit de republici, iar Nordul de state despotice, tot n-ar fi mai puțin adevărat că, prin efectul climatului, despotismul convine țărilor calde, barbaria celor reci, iar guvernământul bun regiunilor intermediare. Chiar punându-mă de acord cu principiul, observ că s-ar mai putea face obiecții asupra aplicării sale: s-ar putea spune că există țări reci foarte fertile și țări meridionale foarte neproductive. Răspund că această greutate există numai pentru cei care nu cercetează lucrul din toate punctele de vedere. Cum am mai spus-o, trebuie să se țină seama de muncă, de forță, de consum etc.

Să presupunem două terenuri egale, dintre care unul produce cinci, iar altul zece. Dacă locuitorii celui dintâi consumă patru, iar ai celui de-al doilea nouă, surplusul întâiului produs va fi de o cincime și al celuilalt de o zecime. Raportul dintre aceste două surplusuri fiind invers față de raportul producțiilor, înseamnă că

terenul care nu va produce decât cinci va da un surplus dublu faţă de terenul care va produce zece.

Dar nu este vorba de o producţie dublă şi nu cred că cineva ar merge până acolo încât să socotească egale fertilitatea ţărilor reci cu cea a celor calde. Totuşi, să presupunem această egalitate şi, dacă voiţi, să comparăm Anglia cu Sicilia, iar Polonia cu Egiptul: mai spre sud vom avea Africa şi Indiile, mai la nord nu vom mai avea nimic. Dar în faţa acestei egalităţi de producţie, ce deosebire în modul de cultură! În Sicilia e de ajuns să zgârii pământul, iar în Anglia – câtă muncă e necesară pentru ca să-l semeni! Prin urmare, acolo unde trebuie mai multe braţe ca să se obţină acelaşi produs, surplusul trebuie să fie, fireşte, mai mic.

Afară de aceasta, mai ţineţi seamă că acelaşi număr de locuitori consumă mult mai puţin în ţările calde. Din cauza climatului trebuie să fii cumpătat ca să-ţi păstrezi sănătatea: europenii care vor să trăiască în ţările calde aşa cum trăiau acasă, mor toţi de dizenterie şi indigestie. Chardin[1] chiar spune: "*în comparaţie cu asiaticii suntem nişte animale carnivore, nişte lupi. Unii cred că persanii sunt cumpătaţi, fiindcă ţara lor este mai puţin cultivată; eu cred că, dimpotrivă, ţara lor are mai puţine alimente fiindcă locuitorilor nu le trebuie mai multe. Cumpătarea lor, dacă ar fi efectul sărăciei ţării, atunci ar mânca puţin numai săracii şi nu toată lumea; de asemenea s-ar mânca mai mult sau mai puţin în diferitele provincii, după fertilitatea pământului, în loc ca aceeaşi cumpătare să domnească pretutindeni, în tot regatul. Şi se mândresc foarte mult cu felul lor de viaţă, spunând că-i destul să-i priveşti în faţă şi să vezi că arată mai bine decât creştinii. Într-adevăr, chipul persanilor e acelaşi la toţi: piele frumoasă, delicată şi catifelată; pe când armenii – supuşii lor, care trăiesc europeneşte – au figura aspră şi pătată, iar corpul gros şi greoi*".

Cu cât te apropii de ecuator, popoarele trăiesc cu mai puţin. Aproape că nu mănâncă deloc carne, hrana lor obişnuită o

1. *Jean Chardin* (1643-1713), un călător francez care şi-a descris călătoriile făcute în Persia şi în Indiile orientale. *(n. t.)*

formează orezul, porumbul, cuşcuşul, meiul şi făina de manioc. Sunt în India milioane de oameni a căror hrană nu costă nici cinci parale pe zi. Chiar în Europa găsim deosebiri simţitoare între pofta de mâncare a popoarelor din nord şi a celor din sud. Un spaniol va trăi opt zile din prânzul unui german. În ţările unde oamenii sunt mai lacomi, se face lux chiar la lucrurile de mâncare: în Anglia el se arată pe masa încărcată de carne; în Italia ţi se oferă zahăr şi flori.

Luxul la îmbrăcăminte prezintă de asemenea deosebiri. În ţinuturile unde schimbările de anotimp sunt repezi şi violente, se poartă haine mai bune şi mai simple; în celelalte, unde îmbrăcămintea este o podoabă, se caută mai mult frumuseţea decât utilitatea şi chiar hainele sunt un lux. La Neapole, pe Pausilippe, se văd zilnic bărbaţi ieşind la plimbare în vestă aurită şi fără ciorapi. Acelaşi lucru se petrece şi cu locuinţele: când nu există temere de perturbarea atmosferei, toate casele se construiesc luxos. La Paris şi la Londra omul vrea casă comodă şi caldă; la Madrid sunt saloane minunate, dar n-au ferestre care să se poată închide, aşa că lumea doarme grămadă într-o singură cameră.

Apoi, în ţările calde alimentele sunt mult mai substanţiale şi mai suculente – o a treia deosebire care, fără îndoială, influenţează asupra celei de-a doua. De ce se mănâncă atâtea legume în Italia? Pentru că sunt bune, hrănitoare şi gustoase. În Franţa, însă, legumele, trăind numai cu apă, nu sunt hrănitoare deloc şi n-au la masă aproape nici o valoare; totuşi ocupă tot atâtea terenuri şi cer cel puţin tot atâta muncă spre a fi cultivate. Azi este un fapt cunoscut că grâul din Barbaria[1], deşi inferior celui din Franţa, produce totuşi mai multă făină, iar grâul din Franţa produce, la rândul lui, mai multă decât cel din nord. De unde rezultă că aceeaşi gradaţie se observă, în general, în aceeaşi direcţie,

1. Nume general dat odinioară regiunilor din nordul Africii: Maroc, Algeria, Tunisia şi Tripolitania. *(n. t.)*

adică de la ecuator la poli. Nu-i oare un dezavantaj net să ai la un produs egal o cantitate mai mică de alimente?

La consideraţiile de mai sus pot adăuga încă una, care decurge din celelalte, întărindu-le, şi anume că ţările calde au mai puţină nevoie de locuitori decât cele reci şi ar putea, din contră, să hrănească mai mulţi – de unde rezultă un surplus dublu şi totdeauna în folosul despotismului. Cu cât acelaşi număr de locuitori ocupă o suprafaţă mai întinsă, cu atât mai dificile devin revoltele, pentru că adunările şi consfătuirile nu se pot ţine nici repede, nici în taină şi pentru că întotdeauna îi vine uşor guvernământului să înlăture planurile şi să taie comunicaţiile. Dimpotrivă, cu cât un popor numeros se restrânge în teritoriu, cu atât mai greu îi este guvernământului să acapareze suveranitatea: conducătorii mulţimii se consfătuiesc în locuinţele lor la fel de bine ca şi principele în consiliu, iar lumea se adună în pieţele publice tot atât de repede ca trupele în cazărmi. Guvernămintele tiranice sunt mai puternice când lucrează de la distanţe mari. Cu ajutorul punctelor de sprijin pe care şi le fixează, forţa lor creşte la distanţe pe aceea a pârghiilor[1]. Forţa poporului, din contră, nu lucrează decât concentrată: întinzându-se, ea se evaporă şi se pierde ca şi efectul prafului de puşcă atunci când, fiind risipit pe pământ, nu ia foc deodată, ci în mod treptat. Ţările cele mai puţin populate sunt de asemenea favorabile tiraniei: fiarele sălbatice nu domnesc decât în pustiuri.

---

1. Afirmaţie care nu contrazice ceea ce am spus mai înainte (Cartea II, Cap. IX), asupra inconvenientelor statelor mari; acolo era vorba de autoritatea guvernământului asupra membrilor săi, iar aici e vorba de forţa faţă de supuşi *(n. a.)*

CAPITOLUL IX

Semnele unui bun guvernământ

Întrebându-te care-i, în mod absolut, cel mai bun guvernământ, înseamnă să pui o problemă de nerezolvat pentru că este prea vagă sau, dacă vreţi, are tot atâtea răspunsuri potrivite câte combinaţii se pot face între poziţiile absolute şi cele relative ale popoarelor.

Altceva ar fi fost dacă se punea întrebarea după ce se cunoaşte dacă un anumit popor este bine sau rău guvernat; atunci chestiunea de fapt s-ar putea rezolva.

Totuşi ea rămâne nerezolvată, pentru că fiecare vrea s-o rezolve în felul lui. Supuşii laudă liniştea publică, cetăţenii libertatea particularilor; unul preferă siguranţa bunurilor, altul pe cea a persoanelor; unul vrea ca guvernământul cel mai sever să treacă drept cel mai bun, altul susţine pe cel mai blând; acesta vrea să se pedepsească crimele, celălalt cere ca ele să fie prevenite; unuia i se pare bine ca statul să fie temut de vecini, altuia îi place ca acelaşi stat să rămână neremarcat; în sfârşit, dacă unul se mulţumeşte când circulă banii, altul stăruie ca poporul să aibă pâine. Chiar dacă am cădea de acord asupra acestora cât şi asupra altor puncte asemănătoare, înseamnă oare că am mers mai departe? Calităţile morale fiind lipsite de măsură precisă, chiar dacă am fi de acord asupra semnului, cum vom putea fi şi în privinţa aprecierii?

Mă mir întotdeauna că nu se recunoaşte un semn atât de simplu sau că reaua credinţă nu le permite oamenilor de a cădea de acord. Care-i scopul asocierii politice? – Conservarea şi prosperarea membrilor săi. Şi care-i semnul cel mai sigur că ei se conservă şi prosperă? – Numărul lor şi al familiilor lor. Nu căutaţi, deci, aiurea semnul acesta atât de mult discutat. Iar în condiţii egale, adică având acelaşi semn, cel mai bun este, în mod indiscutabil, guvernământul sub care, fără mijloace străine, fără naturalizări şi fără colonii, cetăţenii populează ţara şi se înmulţesc

mereu. Acel guvernământ sub care un popor descreşte şi piere este cel mai rău.

Statisticieni, de-acum e rândul vostru: număraţi, măsuraţi şi comparaţi.

CAPITOLUL X

Abuzurile guvernământului şi tendinţa spre degenerare

După cum voinţa particulară lucrează neîncetat contra voinţei generale, tot aşa guvernământul face un efort permanent împotriva suveranităţii. Cu cât creşte acest efort, cu atât orânduirea degenerează; şi fiindcă nu există aici altă voinţă de corp, care, rezistând voinţei principelui, să refacă echilibrul, mai curând sau mai târziu – acest lucru trebuie să se întâmple – principele va sfârşi prin a asupri suveranul şi a rupe pactul social. Acesta-i viciul inevitabil care, de la naşterea corpului politic, tinde mereu spre a-l distruge –, la fel cum bătrâneţea şi moartea distrug în cele din urmă corpul omului.

Două sunt căile generale pe care degenerează un guvernământ: anume, când el se restrânge sau când statul se dizolvă.

Guvernământul se restrânge când trece din mâinile unui număr mare în ale altuia mic, adică de la democraţie la aristocraţie sau de la aristocraţie la regalitate. Asta-i năzuinţa lui firească. Dacă ar da înapoi, adică de la numărul mic la cel mare, s-ar putea spune că el se destinde, că se slăbeşte: procesul acesta invers este, însă, cu neputinţă.

Într-adevăr, guvernământul nu-şi schimbă niciodată forma, afară de cazul când resortul său obosit îl face prea slab pentru a şi-o putea conserva pe cea veche. Căci dacă s-ar destinde şi mai mult, forţa statului ar deveni atât de slabă încât ar trăi şi mai puţin. Trebuie, prin urmare, să ne întoarcem şi să strângem resortul pe măsură ce acesta slăbeşte: altfel, statul pe care-l susţine s-ar prăbuşi.

Dizolvarea statului se poate întâmpla în două feluri:

Întâi, când guvernământul nu mai conduce statul după legi, ci îşi asumă puterea suverană. În acest caz se întâmplă o mare schimbare şi anume se restrânge statul, iar nu guvernământul, adică statul mare se dizolvă şi în sânul lui se formează un altul – compus numai din membrii conducători –, care nu mai este pentru popor decât un stăpân şi un tiran. Astfel că, din clipa când guvernământul îşi asumă suveranitatea, pactul social este rupt şi toţi cetăţenii – reintraţi de drept în libertatea lor firească – sunt siliţi, dar nu obligaţi, să asculte.

Al doilea: atunci când membrii guvernământului îşi asumă în mod separat puterea pe care nu trebuie s-o exercite decât în corp –, fapt ce nu constituie o mai mică încălcare a legilor, şi produce o şi mai mare dezordine. În acest caz există, ca să zic aşa, atâţia principi câţi magistraţi, iar statul – la fel de divizat ca şi guvernământul – piere ori îşi schimbă forma.

Când se dizolvă statul, abuzul guvernământului, de orice fel ar fi, capătă numele comun de *anarhie*. Trebuie să facem aici deosebirea în sensul că democraţia degenerează în *ochlocraţie*[+], iar aristocraţia în *oligarhie*[+], şi voi adăuga că regalitatea degenerează în *tiranie*. Dar cuvântul acesta fiind cu două înţelesuri, are nevoie de explicaţii.

În vorbirea de toate zilele, tiran este regele care guvernează prin violenţă şi fără a ţine seamă de dreptate şi de legi. În înţelesul adevărat, tiranul este un particular care ia asupră-şi autoritatea regală, fără nici un drept. Aşa înţelegeau grecii cuvântul de tiran, cu care îi desemnau pe toţi conducătorii – buni sau răi –, a căror autoritate nu era legitimă. În felul acesta, *tiran* şi *uzurpator* sunt două cuvinte perfect sinonime.

Pentru a da nume diferite la noţiuni diferite, voi spune *tiran* uzurpatorului autorităţii regale, iar *despot* uzurpatorului puterii suverane. Tiran este acela care, contrar legilor, ajunge la putere şi apoi guvernează după legi; despot este celălalt, care ajunge la putere şi pe urmă se situează mai presus decât legile. Rezultă, deci, că tiranul poate să nu fie despot, dar despotul este întotdeauna tiran.

CAPITOLUL XI
Moartea corpului politic

Aceasta este tendinţa firească şi inevitabilă a tuturor guvernămintelor, chiar şi a celor mai bine constituite. Dacă au pierit Sparta şi Roma, atunci care stat ar putea nădăjdui să trăiască veşnic? Dacă vrem alcătuirea unei formaţiuni trainice, să nu ne gândim a o face veşnică. Pentru a ajunge la izbândă, nu este nevoie să încerci imposibilul şi nici să-ţi închipui că vei da operei oamenilor o soliditate cu care nu se împacă lucrurile omeneşti.

Corpul politic, ca şi corpul omului, începe să moară încă de la naştere şi poartă în sine cauzele distrugerii sale. Dar şi unul, şi celălalt pot avea o constituţie mai mult sau mai puţin puternică, graţie căreia să trăiască mai mult sau mai puţin timp. Constituţia omului este opera naturii, pe când cealaltă este artificială. Nu depinde de oameni prelungirea vieţii lor, însă ei pot prelungi cât mai mult viaţa statului, dându-i cea mai bună constituţie ce i se poate da. Statul cel mai bine constituit va pieri şi el, însă mai târziu decât altul, dacă nici o întâmplare neprevăzută nu-i va aduce pieirea înainte de vreme.

Principiul vieţii politice se află în autoritatea suverană. Puterea legiuitoare e inima statului, iar cea executivă – creierul care pune în mişcare toate părţile. Creierul poate da în paralizie şi individul va continua să trăiască. Un om rămâne imbecil şi trăieşte, dar imediat ce inima şi-a încetat activitatea, el moare.

Statul nu trăieşte prin legi, ci prin puterea legiuitoare. Legea de ieri nu mai obligă azi, însă consimţământul tacit reiese din tăcere, iar suveranului îi e permis să confirme mereu legile pe care nu le abrogă, deşi poate s-o facă. Tot ce a declarat că vrea o dată înseamnă că vrea întotdeauna, cel puţin dacă nu revine asupra acestei declaraţii.

De ce se dă, prin urmare, atâta respect legilor vechi? Tocmai din această cauză. Şi trebuie să fim convinşi că numai perfecţiunea voinţelor de atunci le-a putut face să trăiască atât de mult:

dacă suveranul nu le-ar fi socotit de folos în tot acest timp, le-ar fi revocat de o mie de ori. Iată pentru ce, în orice stat bine constituit, în loc să slăbească, legile dobândesc mereu forţe noi; autoritatea vechimii le face tot mai respectate; acolo, în schimb, unde legile se slăbesc o dată cu trecerea timpului, avem dovada că nu mai există putere legiuitoare şi că statul nu mai trăieşte.

CAPITOLUL XII

Cum se menţine autoritatea suverană

Suveranul neavând altă putere decât pe cea legislativă, nu lucrează decât prin legi; iar legile nefiind decât acte autentice ale voinţei generale, suveranul n-ar şti să lucreze decât atunci când e adunat poporul. Se va spune: poporul adunat, ce idee! Adevărat, astăzi e o idee, dar a fost fapt acum două mii de ani. Să-şi fi schimbat oamenii firea?

În chestiunile morale, limitele posibilului nu sunt atât de înguste cum ni le închipuim: numai slăbiciunile, viciile şi prejudecăţile noastre le îngustează. Sufletele decăzute n-au încredere în oamenii mari, iar sclavii zâmbesc cu un aer batjocoritor la auzul cuvântului *libertate*.

După cele ce s-au făcut odinioară, să vedem ce se poate face azi. Despre vechile republici ale Greciei nu voi vorbi, dar republica romană mi se pare că era un stat mare, iar Roma un oraş mare. Cel din urmă recensământ a dat la Roma patru sute de mii de cetăţeni purtători de arme, iar ultima numărătoare a imperiului peste patru milioane de cetăţeni, în afară de supuşi, sclavi, străini, femei şi copii.

Şi-ar închipui cineva: câte greutăţi ca să aduni mai ales poporul imens al capitalei şi al împrejurimilor ei! Şi totuşi, rar trecea săptămâna fără ca poporul roman să se fie adunat o dată şi chiar de mai multe ori. Căci poporul îşi exercita nu numai drepturile de suveranitate, ci şi o parte din cele de guvernământ, discuta anumite afaceri, hotăra în altele – şi astfel poporul întreg

era, aproape permanent, când magistrat, când cetăţean în piaţa publică.

Dar ducându-ne înapoi, până la cele dintâi vremuri ale popoarelor, vom constata că în majoritatea vechilor forme de guvernământ, chiar în cele monarhice, cum erau ale macedonenilor şi ale francilor[1], existau asemenea consfătuiri naţionale. Oricum ar fi, singur faptul acesta necontestat răspunde tuturor dificultăţilor: pornind de la faptul existent şi ajungând, pe firul raţiunii, la cel posibil, concluzia mi se pare elocventă.

CAPITOLUL XIII
Continuare

Nu e de ajuns ca poporul adunat să fi fixat o dată constituţia statului, dând consfinţire unui corp de legi şi nici să fi stabilit o formă de guvernământ perpetuă, alegând o dată pentru totdeauna magistraţii; în afară de adunările extraordinare, pe care le pot cere întâmplări neprevăzute, trebuie să existe adunări[2] periodice, la anumite date, pe care nimic să nu le poată suprima sau întârzia[3], astfel încât în ziua fixată poporul să fie convocat, în mod legitim, prin lege, fără să mai aibă nevoie de vreo altă convocare formală.

În afară, însă, de adunările de drept, legale prin chiar data lor dinainte stabilită, orice adunare a poporului, care nu va fi fost convocată de către magistraţii[4] desemnaţi în acest scop şi după

1. Unul dintre popoarele barbare năvălitoare în Galia cucerită de romani şi căreia francii sub Clovis (481-511) izbutesc să-i redea unitatea politică. În amestecul de neamuri, din care a ieşit poporul francez de azi, francii au avut, desigur, un rol preponderent şi au dat ţării cucerite chiar numele lor – fenomen istoric aproape general. *(n. t.)*

2. În înţelesul de sesiuni parlamentare. *(n. t.)*

3. Cum s-a întâmplat, de pildă, cu deschiderea Corpurilor legiuitoare din România, la 26 în loc de 15 noiembrie, în anul 1912. *(n. t.)*

4. În înţelesul de factorii constituţionali. *(n. t.)*

formele prescrise, trebuie să fie socotită ca nelegitimă, iar tot ce s-ar hotărî în sânul ei drept nul, pentru că însuşi ordinul de adunare trebuie să vină de la lege.

Cât despre frecvenţa mai mare sau mai mică a adunărilor legitime, aceasta depinde de atâtea consideraţii, încât nu s-ar putea da reguli precise în acest sens. Se poate, totuşi, spune că, în general, cu cât guvernământul are mai multă forţă, cu atât mai des trebuie să se arate suveranul.

Mi se va spune: procedeul acesta poate fi bun într-un oraş, dar ce-i de făcut când statul cuprinde mai multe? Vom împărţi autoritatea suverană ori va trebui, mai bine, s-o concentrăm într-un singur oraş, căruia să-i subordonăm restul?

Răspund că nu trebuie să se facă nici una, nici alta. Mai întâi, autoritatea suverană este simplă şi unică, deci nu se poate împărţi fără a o distruge. Pe urmă, un oraş, mai mult decât o naţiune, nu poate fi supusul altuia, pentru că în esenţă corpul politic există prin acordul dintre supunere şi libertate, iar cuvintele de *supus* şi *suveran* sunt corelaţii identice a căror idee se reuneşte numai în cuvântul de cetăţean.

Mai răspund că-i întotdeauna rău să se unească mai multe oraşe într-o singură cetate şi că, voind săvârşirea acestei uniri, cineva nu trebuie să-şi închipuie că va înlătura inconvenientele fireşti. Nu-i nevoie să se obiecteze abuzul statelor mari aceluia care nu vrea decât state mici. – Dar cum să se dea acestora destulă forţă spre a rezista celor mari? Cum au rezistat, de pildă, odinioară, oraşele greceşti marelui rege, iar acum, mai recent, Olanda şi Elveţia casei de Austria?

Chiar dacă nu se poate reduce statul la adevăratele lui limite, mai rămâne totuşi o cale, şi anume: să nu existe capitală, iar guvernământul să-şi aibă reşedinţa pe rând în fiecare oraş, unde tot aşa să se adune reprezentanţii ţării.

Populaţi teritoriul în mod egal, răspândiţi pretutindeni aceleaşi drepturi, duceţi pretutindeni abundenţa şi viaţa, căci numai aşa statul va deveni în acelaşi timp – în limitele posibilităţilor – cât mai puternic şi mai bine guvernat. Aduceţi-vă aminte că zi-

durile oraşelor nu se construiesc decât din cărămizile caselor de la ţară. Când văd construindu-se un palat în capitală, mi se pare că privesc cum se ruinează o provincie întreagă.

CAPITOLUL XIV
Continuare

În clipa în care poporul se află legitim constituit în adunare suverană, toate puterile guvernământului încetează, puterea executivă este suspendată, iar persoana celui din urmă cetăţean e tot atât de sacră şi inviolabilă ca şi a primului magistrat, pentru că acolo unde se găseşte reprezentatul, nu mai există reprezentant. Cele mai multe din tumulturile care se petreceau în comiţiile de la Roma erau cauzate de necunoaşterea sau desconsiderarea mai sus amintitei reguli. Consulii nu erau atunci decât preşedinţi ai poporului, tribunii – simpli oratori[1], iar senatul nu era nimic.

Principele s-a temut întotdeauna de aceste intervale de suspendare, când recunoaşte sau trebuie să recunoască un superior prezent, iar adunările acestea ale poporului, constituind pavăza corpului politic şi înfrânarea guvernământului, au fost în toate vremurile groaza conducătorilor: astfel că ei n-au renunţat niciodată la atenţii, obiecţii, greutăţi şi făgăduieli pentru a dezgusta cetăţenii de adunări. Iar când aceştia sunt zgârciţi, laşi, timizi, mai iubitori de linişte decât de libertate, atunci nu rezistă multă vreme eforturilor crescânde ale guvernământului: forţa opusă sporind mereu, autoritatea suverană dispare în cele din urmă, iar majoritatea cetăţilor decade şi piere înainte de vreme.

Dar între autoritatea suverană şi guvernământul arbitrar se introduce uneori o putere intermediară, despre care trebuie să vorbim.

---

1. Aproape, după înţelesul ce se dă denumirii acesteia în Parlamentul englez. Asemănarea celor două funcţii i-ar fi pus în conflict pe consuli cu tribunii, chiar când orice jurisdicţie ar fi fost suspendată. *(n. a.)*

CAPITOLUL XV
Despre deputaţi sau reprezentanţi

Îndată ce datoriile publice au încetat de a fi cea dintâi grijă a cetăţenilor, care preferă să le îndeplinească mai mult cu punga decât cu persoana lor, statul se află aproape de ruină. Dacă trebuie să meargă la război, plătesc trupe şi rămân acasă; dacă trebuie să se ducă la adunări, numesc deputaţi şi stau acasă.

Prin lene şi prin bani au, în sfârşit, soldaţi pentru a stăpâni ţara şi reprezentanţi pentru a o vinde.

Lenea comerţului şi a artelor, pofta lacomă de câştig, dorinţa şi slăbiciunea plăcerilor transformă în bani serviciile publice. Omul cedează o parte din foloase, pentru ca, apoi, să şi le sporească în voie. Daţi bani şi veţi purta imediat lanţuri. *Finanţă* este un cuvânt de sclav şi care nu era cunoscut în cetatea de altădată. Într-un stat cu adevărat liber, cetăţenii fac totul cu braţele şi nimic cu parale; în loc să plătească spre a scăpa de îndatoriri, vor plăti tocmai ca să le îndeplinească singuri. Fiind foarte departe de ideile obişnuite, cred că taxele, mai curând decât corvezile, sunt contrarii libertăţii.

Cu cât e mai bine constituit statul, cu atât, în spiritul cetăţenilor, afacerile publice sunt mai însemnate decât cele particulare. Ba chiar sunt mai puţine afaceri private, pentru că suma fericirii comune dând o parte mai mare părţii fiecărui individ, îi rămâne de căutat mai puţină în preocupările particulare. Într-o cetate bine condusă, fiecare se duce la adunări; sub un guvernământ rău, însă, nu îndrăzneşte să facă un pas într-acolo, pentru că nimeni nu se interesează de ceea ce se petrece în ele; toată lumea înţelege că acolo nu va domina voinţa generală şi, deci, treburile particulare îi preocupă pe toţi. Legile bune produc altele, mai bune, cele rele duc la altele, şi mai rele.

Din clipa când cineva va spune despre treburile publice "ce-mi pasă?", trebuie să socotim statul ca fiind pierdut.

Slăbirea dragostei de patrie, influenţa interesului particular, marea întindere a statelor, cuceririle, abuzul guvernământului –

toate au contribuit la naşterea ideii de deputaţi sau reprezentanţi ai poporului, a ceea ce în unele ţări se numeşte îndrăzneţ a treia stare[1]. Astfel, interesul particular este pus de către ambele categorii în primul şi în al doilea rând, iar interesul public rămâne într-al treilea.

Suveranitatea nu poate fi reprezentată din acelaşi motiv pentru care nu poate fi înstrăinată; ea există în mod absolut numai în voinţa generală, iar voinţa generală nu se reprezintă: ea este fie una şi aceeaşi, fie este alta, linie de mijloc nu există. Deputaţii poporului nu sunt şi nici nu pot fi, deci, reprezentanţii acelei voinţe; ei nu sunt decât delegaţii săi şi nu pot hotărî nimic în mod definitiv. Orice lege pe care n-a ratificat-o însuşi poporul este nulă, în orice caz nu-i lege. Poporul englez se crede liber, dar se înşeală amarnic: nu-i liber decât în timpul alegerii membrilor parlamentului; de îndată ce i-a ales, este sclav sau nu-i nimic. Iar prin modul cum se foloseşte de libertate, în scurtele momente când o are, merită să şi-o piardă.

Ideea de reprezentanţi este o idee modernă: ea derivă din guvernământul feudal, din acel guvernământ nedrept şi absurd, sub care s-a înjosit omenirea şi s-a necinstit numele de om. În vechile republici şi chiar în monarhii, poporul n-a avut niciodată reprezentanţi: nici nu se cunoştea cuvântul acesta. E foarte ciudat că la Roma, unde persoana tribunilor era aşa de sacră, nici cel puţin nu şi-a închipuit cineva că ei ar fi putut uzurpa drepturile poporului; mai mult: în mijlocul unei mulţimi atât de mari, ei n-au încercat niciodată, din proprie iniţiativă, să strecoare vreun plebiscit. Învălmăşeala pe care o provoca uneori mulţimea se poate vedea din faptul, întâmplat pe vremea Grachilor, când o parte dintre cetăţeni şi-au exprimat voinţa de pe acoperişul caselor.

Inconvenientele n-au însemnătate acolo unde dreptul şi libertatea sunt totul. La poporul acesta cuminte, fiecare era pus la locul lui: poporul îşi lăsa magistraţii să facă ceea ce tribunii, la

1. Adunările generale din Franţa cuprindeau pe membrii clerului şi ai nobilimii şi pe reprezentanţii lui *tiers état*. Poporul, deci, adevăratul suveran ar fi *tiers état* – cum era ţărănimea col. III românesc, mult-puţină câtă mai nota. *(n. t.)*

rândul lor, n-ar fi îndrăznit să facă; nu se temea, însă, că magistraţii ar fi voit să-l reprezinte.

Pentru a arăta cum îl reprezentau câteodată tribunii, e destul să vedem cum reprezintă guvernul pe suveran. Legea nefiind decât declaraţia voinţei generale, este lucru lămurit că poporul nu poate fi reprezentat în puterea legiuitoare, dar el poate şi trebuie să fie reprezentat în puterea executivă, care nu este decât forţa aplicată de lege. Cercetând bine lucrurile, vom constata că numai foarte puţine popoare au legi. În orice caz, este sigur că tribunii, neavând nici o parte din puterea executivă, n-au putut niciodată reprezenta poporul roman prin drepturile ce li se încredinţaseră, ci numai asumându-şi parte din drepturile senatului.

La greci, poporul făcea singur tot ce avea de făcut: el era mereu adunat în piaţa publică. Locuia un ţinut cu climă dulce, nu era lacom, sclavii munceau pentru cetăţeni, aşa că singura lui treabă importantă era libertatea. Nemaiavând aceleaşi avantaje, cum să-şi păstreze cineva aceleaşi drepturi? Climatul mai aspru înmulţeşte trebuinţele omeneşti[1], şase luni din an nu se pot ţine adunări în piaţa publică, limbile puţin sonore nu se aud în plin aer, iar lumea de azi se îngrijeşte mai mult de câştigul decât de libertatea ei şi se teme mai curând de mizerie decât de sclavie.

Cum, libertatea nu se păstrează decât cu sprijinul sclaviei? – Poate. Cele două extreme se ating. Tot ce nu există de la natură, îndeosebi societatea civilă, prezintă inconveniente. Sunt situaţii foarte nenorocite în care cineva nu-şi poate păstra libertatea decât în paguba libertăţii altuia şi în care cetăţeanul nu poate fi perfect liber pentru ca sclavul să nu fie prea de tot sclav. Aşa era situaţia la Sparta. Popoare moderne, fără să aveţi sclavi, chiar voi sunteţi sclave, cu libertatea voastră o plătiţi pe a lor! Zadarnic v-aţi lăudat cu această preferinţă, în care văd mai multă laşitate decât umanitate.

Din cele spuse până acum nu vreau să se înţeleagă că trebuie să ai sclavi şi nici că dreptul la sclavaj ar fi legitim, căci am do-

1. A adopta în ţările reci luxul şi moliciunea orientalilor, înseamnă că vrei să-ţi pui lanţurile lor; ba chiar, în mod fatal, să te pleci acelor lanţuri şi mai mult. *(n. a.)*

vedit tocmai contrariul; arăt numai motivele pentru care popoarele moderne, crezându-se libere, au reprezentanţi, iar popoarele vechi nu-i aveau. Oricum ar fi fost până atunci, din clipa când îşi alege reprezentanţii, un popor nu mai este liber.

După ce am examinat totul cu atenţie, nu văd cum i-ar fi posibil suveranului – dacă cetatea nu este foarte mică – să-şi păstreze de aici înainte exerciţiul drepturilor sale. Dar dacă cetatea e foarte mică, nu va fi subjugată? – Nu. Voi arăta mai departe cum se poate împăca puterea exterioară a unui popor mare cu administraţia uşoară şi ordinea bună a unui stat mic.

CAPITOLUL XVI
Instituirea guvernământului nu este un contract

Odată bine stabilită puterea legislativă, urmează să stabilim tot aşa pe cea executivă, căci aceasta, lucrând numai prin acte particulare, nu este de natura celeilalte şi, prin urmare, există separat de ea. Dacă era posibil ca suveranul, privit ca atare, să fi avut puterea executivă, dreptul şi faptul s-ar fi confundat până acolo încât nu s-ar fi ştiut care-i unul faţă de celălalt, iar corpul politic, denaturat în chipul acesta, ar fi căzut repede pradă violenţei împotriva căreia fusese alcătuit.

Toţi cetăţenii fiind egali prin contractul social, numai cu toţii pot porunci ceea ce trebuie să facă toţi, pe când nimeni n-are dreptul de a cere altuia să facă ceea ce nu face el însuşi. Prin urmare, când alcătuieşte guvernământul, suveranul îi dă principelui tocmai acest drept, indispensabil spre a face corpul politic să trăiască şi să se pună în mişcare.

Unii au susţinut că actul acestei instituiri era un contract între popor şi conducătorii pe care şi i-a ales, contract stipulând între cele două părţi condiţiile în care una se obligă să comande, iar cealaltă să asculte. Se va recunoaşte, desigur, că acesta-i un mod ciudat de a contracta. Să vedem, însă, dacă se poate susţine o asemenea părere.

Mai întâi, autoritatea supremă nu se poate nici schimba, nici înstrăina, iar ca s-o limitezi, înseamnă s-o distrugi. Este şi absurd şi contradictoriu ca suveranul să-şi aleagă un superior, iar ca să se oblige să asculte de un stăpân, ar însemna să se reîntoarcă la deplina libertate.

Mai mult, contractul acesta al poporului încheiat cu o anumită persoană ar fi, evident, un act particular, de unde rezultă că, neputând fi nici lege şi nici act de suveranitate, contractul ar fi, prin urmare, ilegitim.

Pe urmă, reiese că părţile contractante s-ar afla astfel în starea de natură şi fără nici un garant pentru obligaţiile lor reciproce, contrar stării civile din orice punct de vedere. Actul unui om care ar spune altuia: *îţi dau tot avutul meu, cu condiţia să-mi restitui numai ce-ai vrea,* ar merita denumirea de contract numai prin faptul că acela care posedă forţa este întotdeauna şi stăpânul executării.

În stat nu există decât un singur contract, acela de asociere, care, însă, exclude existenţa altuia. Nici nu s-ar putea închipui un alt contract public, care să nu însemne nesocotirea celui dintâi.

CAPITOLUL XVII

Instituirea guvernământului

Cum trebuie să concepem actul prin care s-a înfiinţat guvernământul? Voi spune de la început că acest act este complex şi anume este compus din alte două: stabilirea legii şi executarea ei.

Prin cel dintâi, legiuitorul hotărăşte fiinţarea unui corp de guvernământ sub cutare sau cutare formă. – Lămurit lucru, actul acesta este o lege.

Prin al doilea, poporul îşi numeşte conducătorii care vor fi însărcinaţi cu cârmuirea guvernământului înfiinţat. Această numire fiind un act particular, nu-i o nouă lege, ci numai o continuare a celei dintâi şi o funcţie a guvernământului.

E greu de înţeles, însă, cum s-a săvârşit act de guvernământ înainte chiar de existenţa guvernământului şi cum poporul, de obicei suveran sau supus, poate deveni prinţ sau magistrat în anumite împrejurări.

Tocmai aici se descoperă iarăşi una din surprinzătoarele însuşiri ale corpului politic, prin care acesta împacă acte în aparenţă contradictorii: căci actul din urmă se îndeplineşte printr-o transformare imediată a suveranităţii în democraţie, în aşa fel încât – fără nici o schimbare simţită şi numai printr-un raport nou al tuturor faţă de toţi – cetăţenii, deveniţi magistraţi, trec de la acte generale la acte particulare şi de la lege la executarea ei.

Schimbarea aceasta de raport nu este o subtilitate a gândirii fără existenţă în practică, pentru că ea se întâmplă foarte des în parlamentul englez, unde – în anumite împrejurări şi în scopul de a discuta mai bine afacerile generale – camera inferioară se transformă în mare comitet, din curtea suverană ce fusese până atunci devine deodată o simplă comisie şi, în această calitate, îşi face un raport către sine, Camera Comunelor, asupra celor dezbătute în mare comitet, iar în cele din urmă discută din nou, sub acest titlu, ceea ce a hotărât sub celălalt.

Acesta-i avantajul caracteristic guvernământului democratic, că poate fi stabilit în fapt printr-un simplu act al voinţei generale. Pe urmă, guvernământul provizoriu conduce mai departe, dacă el se prezintă în forma aleasă, ori stabileşte în numele suveranului guvernământul prescris prin lege – şi astfel totul este în regulă. E cu neputinţă ca, fără a renunţa la principiile mai sus stabilite, să se instituie guvernământul în alt mod.

CAPITOLUL XVIII

Mijloace de a preveni uzurpările guvernământului

Din lămuririle de mai sus – şi ca o confirmare a capitolului XVI – rezultă că actul prin care se instituie guvernământul nu este un contract, ci o lege; că depozitarii puterii executive nu sunt stăpânii poporului, ci slujitorii lui şi că acesta îi poate numi sau revoca oricând vrea; că din punctul de vedere al depozitarilor nu se pune problema de a contracta, ci de a asculta; şi că, în sfârşit, primind funcţiile ce li se impun de către stat, ei nu-şi fac decât datoria de cetăţeni, fără să aibă nici un fel de drept spre a discuta asupra condiţiilor.

Când se întâmplă, deci, ca poporul să instituie un guvernământ ereditar – fie monarhic, în cadrul unei familii, fie aristocratic, în cuprinsul unei categorii de cetăţeni –, el nu-şi ia un angajament, ci dă, provizoriu, o formă administraţiei, până în ziua când va vroi să hotărască altfel.

Schimbările de felul acesta sunt primejdioase întotdeauna, e-adevărat, şi poporul nu trebuie să se atingă niciodată de guvernământul pe care l-a instituit, în afară de cazul când acest guvernământ nu mai e folositor binelui public; dar prudenţa asta este o maximă de politică, şi nu o regulă de drept, iar statul nu mai este ţinut să lase nici conducătorilor săi autoritatea civilă, nici generalilor pe cea militară.

Este adevărat că – în asemenea cazuri – nu s-ar putea observa cu toată atenţia formalităţile necesare pentru a deosebi un act normal şi legitim de o răscoală populară, ori voinţa unui întreg popor de ţipetele unei părţi din el. Tocmai din cauza aceasta nu trebuie să se recunoască, din revendicările formulate pe calea răscoalei, decât partea ce nu se poate respinge din punctul de vedere al dreptului strict. Tot de consideraţia asta se foloseşte, în mare parte, principele pentru a-şi păstra puterea împotriva voinţei poporului şi fără să se poată spune că a uzurpat-o, deoarece, având aparenţa că nu se foloseşte decât de drepturile sale, îi vine foarte uşor să şi le extindă şi să împiedice – sub motivul păstră-

rii ordinii publice – adunările menite a restabili ordinea; aşa că principele se foloseşte de o linişte pe care caută s-o menţină, împiedicându-i pe alţii de a o tulbura, sau de neorânduielile pe care singur le pune la cale, pentru a-i presupune de partea sa pe toţi cei care tac de frică şi a-i pedepsi pe cei care îndrăznesc să vorbească. În acest fel, după ce au fost aleşi întâi pentru un an, apoi pentru încă unul, decemvirii au încercat să-şi păstreze puterea pentru totdeauna, nemaiîngăduind întrunirile comiţiilor; toate guvernămintele, odată îmbrăcate în forţa publică, uzurpă mai curând sau mai târziu autoritatea suverană prin asemenea mijloace.

Sesiunile periodice, despre care am vorbit mai înainte, sunt potrivite spre a preveni sau întârzia nenorocirea aceasta, mai ales când nu-i nevoie de vreo convocare formală, căci atunci prinţul n-ar putea să le împiedice fără a se declara făţiş infractor al legilor şi duşman al statului.

Deschiderea sesiunilor – menite a menţine pactul social – trebuie să se facă întotdeauna prin două întrebări, care nu se pot suprima niciodată şi care se votează separat prin voturi speciale.

Prima: *dacă suveranul voieşte să menţină actuala formă de guvernământ.*

A doua: *dacă poporul voieşte să lase administraţia tot acelora care sunt însărcinaţi în prezent.*

Presupunem aici ceea ce cred că am demonstrat, anume că nu există în stat nici o lege fundamentală, nici chiar pactul social, care să nu se poată revoca: căci dacă s-ar aduna toţi cetăţenii ca să rupă, de comun acord, pactul acesta, fără îndoială că l-ar rupe în mod foarte legitim. Grotius crede chiar că oricine poate renunţa la starea socială pe care o are într-un stat, recăpătându-şi libertatea naturală şi bunurile prin părăsirea ţării[1]. De unde rezultă că ar fi absurd ca toţi cetăţenii, laolaltă, să nu poată face ceea ce poate oricare dintre ei.

1. Bineînţeles să n-o părăseşti spre a fugi de la datorie şi a scăpa astfel de serviciul ce datorezi patriei tocmai în clipa când ea are nevoie de tine. În cazul acesta, fuga ar fi criminală şi demnă de pedeapsă: faptul n-ar mai însemna retragere, ci dezertare. *(n. a.)*

CARTEA A PATRA

CAPITOLUL I
Voința generală este indestructibilă

Cât timp un număr de oameni se potrivesc laolaltă ca făcând un singur corp, ei n-au decât o singură voință, care tinde la conservarea comună şi la binele general. Toate resorturile statului sunt simple, dar puternice, iar maximele sale sunt lămurite şi frumoase; nu există interese diferite ori contrarii, binele comun e pretutindeni evident şi nu cere decât bun-simț ca să fie înțeles. Pacea, buna înțelegere şi egalitatea sunt duşmanii subtilităților politice. Oamenii cinstiți şi simpli cu greu pot fi înşelați, tocmai datorită simplității lor: momelile ori şireteniile n-au trecere în ochii lor, căci ei nu sunt destul de rafinați spre a fi păcăliți. Când vezi grupuri de țărani rezolvând afacerile statului, la umbra unui stejar, în mijlocul celui mai fericit popor din lume şi conducându-l totdeauna cu înțelepciune – mai poți să nu dispreţuieşti rafinamentele altor națiuni care îşi fac renume, dar în acelaşi timp ajung nenorocite prin atâtea artificii şi atâtea taine conducătoare?

Un stat astfel condus are nevoie de foarte puține legi, iar pe măsură ce trebuie promulgate altele noi, nevoia este resimțită de toată lumea. Cel dintâi care le propune nu face decât să rostească ceea ce au simțit toți, astfel că nu mai este nevoie nici de pregătiri, nici de discursuri, spre a transforma în lege ceea ce a hotărât fiecare să facă, din moment ce are siguranța că şi ceilalți vor face la fel.

În privința asta, cugetătorii s-au înşelat prin faptul că, nevăzând decât state prost construite de la început, au fost surprinşi de imposibilitatea de a menţine asemenea ordine în sânul lor, dar au râs închipuindu-şi toate prostiile despre care un panglicar dibaci, un vorbitor insinuant, ar putea convinge poporul din Paris şi din Londra. Cugetătorii nu ştiu că Cromwell ar fi fost pus în butuci* de poporul oraşului Berna, iar ducelui de Beaufort genevezii i-ar fi aplicat disciplina*.

Când, însă, legătura socială începe a se desface şi statul a slăbi, când interesele particulare încep să se resimtă, iar societăţile mai mici să influenţeze marea societate, interesul comun întâlneşte piedici şi dă înapoi: nu mai domneşte unanimitatea voturilor; voinţa generală nu mai este voinţa tuturor, apar contradicţii şi se pornesc discuţii, astfel încât nici cea mai bună părere nu mai este admisă fără dispute.

În sfârşit, când statul, în preajma ruinei, nu mai trăieşte decât prin forma lui amăgitoare şi vremelnică, legătura socială a dispărut din suflete, iar interesul cel mai josnic se împodobeşte neruşinat cu numele sacru al binelui public. Atunci voinţa generală amuţeşte: condus de motive ascunse, fiecare nu-şi mai exprimă părerea de cetăţean, ca şi cum statul n-ar fi existat niciodată, ci, sub numele de legi, strecoară prin înşelăciune decrete nedrepte, care nu urmăresc altceva decât interesul particular.

Rezultă oare de aici că voinţa generală ar fi dispărut ori s-a corupt? – Nu: ea este aceeaşi dintotdeauna, neatinsă şi curată, dar e subordonată altora, care o depăşesc. Fiecare vede că despărţindu-şi propriul interes de interesul general, nu le poate despărţi cu totul, însă i se pare că partea lui de rău general nu-i nimic faţă de binele personal pe care pretinde să şi-l apropie. În afară de acest bine particular, doreşte binele general tocmai în interesul său, de altfel ca oricare altul. Chiar vânzându-şi votul pe bani, nu distruge voinţa generală din el, ci o ocoleşte. Căci el săvârşeşte greşeala de a schimba forma întrebării şi a răspunde altceva decât ceea ce este întrebat – aşa că prin votul său, în loc să spună: *e folositor statului*, spune: *e folositor cutărui bărbat*

sau cutărui partid ca să se admită cutare părere. În adunări, legea de ordine publică nu tinde atât la menţinerea voinţei generale, cât la provocarea acesteia, prin continue întrebări, ca să răspundă întotdeauna.

Aş avea de făcut aici multe reflecţii asupra dreptului de a vota în orice act de suveranitate – drept pe care nimeni şi nimic nu-l poate răpi cetăţenilor –, cât şi asupra aceluia de a opina, de a propune şi de a discuta, pe care guvernul a avut grijă dintotdeauna să nu-l lase decât membrilor săi – dar acest subiect important ar cere un tratat aparte, căci în cel de faţă n-aş putea spune totul în legătură cu el.

CAPITOLUL II

Despre voturi

Din capitolul precedent rezultă că modul cum se hotărăşte în afacerile generale poate da un indiciu destul de sigur atât asupra stării actuale a obiceiurilor, cât şi asupra sănătăţii corpului politic. Cu cât buna înţelegere domneşte în adunări, adică cu cât se apropie hotărârile de unanimitate, cu atât şi voinţa generală este mai dominantă; discuţiile lungi, neînţelegerile şi zgomotul vestesc ascendentul intereselor particulare şi sfârşitul statului.

Lucrul acesta apare mai puţin evident când în alcătuirea statului intră două sau mai multe clase sociale, cum au fost la Roma patricienii şi plebeii, ale căror certuri au tulburat adeseori comiţiile chiar şi în timpurile cele mai frumoase ale republicii; această excepţie, însă, e mai mult aparentă decât reală, căci atunci sunt, ca să zic aşa, două state într-unul prin viciul inerent corpului politic: ceea ce nu-i adevărat despre amândouă împreună, e adevărat despre fiecare în parte. Dovadă faptul că plebiscitele, chiar în vremurile cele mai tulburi, se petreceau întotdeauna în mod liniştit şi aveau un mare număr de voturi, dacă nu se amesteca senatul: cetăţenii neavând decât un singur interes, poporul n-avea decât o singură voinţă.

Unanimitatea se obţine şi în extrema cealaltă: când cetăţenii, căzuţi în sclavie, nu mai au nici libertate şi nici voinţă. Teama şi linguşirea schimbă voturile în aclamaţii, nu se mai discută, ci se iubeşte ori se urăşte. În modul acesta josnic îşi exprima senatul părerea sub împăraţi. Uneori faptul se petrecea luându-se cele mai ridicole precauţii. Tacit ne spune că, sub Othon, aruncându-i vorbe de batjocură lui Vitellius, senatorii făceau în acelaşi timp mare zgomot pentru ca, în cazul în care el ar fi devenit întâmplător stăpân[1], să nu ştie ce spusese fiecare dintre ei.

Maximele, după care trebuie să se orienteze modul de a număra voturile şi a compara părerile spre a cunoaşte mai cu uşurinţă dacă voinţa este generală, iar statul mai mult sau mai puţin în declin, reies din consideraţiile de mai sus.

Nu există decât o singură lege care, prin natura ei, cere un consimţământ unanim: pactul social, căci asocierea civilă este actul cel mai voluntar din lume; orice om fiind născut liber şi stăpân pe sine, nimeni nu poate – sub un motiv oarecare – să-l facă sclav fără voia lui. A spune că fiul unei sclave se naşte sclav, înseamnă să spui că nu se naşte om.

Dar dacă la întocmirea pactului social se găsesc opozanţi, opoziţia lor nu anulează contractul, ci îi împiedică doar pe aceştia să fie cuprinşi într-însul, ei rămânând astfel străini printre cetăţeni. După ce s-a format statul, consimţământul se subînţelege prin faptul reşedinţei: locuind pe teritoriul respectiv, înseamnă că recunoşti suveranitatea.

În afară de contractul primitiv, părerea majorităţii îi obligă întotdeauna şi pe toţi ceilalţi – o urmare chiar a contractului. Se naşte, însă, întrebarea: cum poate fi liber un om silit să se conformeze unor voinţe care nu sunt ale lui? Cum sunt liberi opozanţii supuşi legilor la care n-au consimţit?

Întrebarea este pusă greşit. Cetăţeanul consimte la toate legile, chiar la cele votate fără voia lui şi chiar la cele care-l pedep-

1. Lucru care s-a şi întâmplat. În 69 d.Hr., Vitellius l-a învins pe Othon la Bedriac şi s-a proclamat împărat. N-a domnit, însă, decât opt luni. *(n. t.)*

sesc în cazul când ar îndrăzni să încalce vreuna din ele. Voinţa constatată a tuturor membrilor statului este voinţa generală, căci prin ea sunt ei cetăţeni şi liberi. Când se propune o lege în adunarea poporului, nu i se cere acesteia să primească ori să respingă propunerea, ci să răspundă dacă-i conformă sau nu cu voinţa generală: votând, fiecare-şi spune părerea, iar din calcularea voturilor reiese declaraţia de voinţă generală. Când se admite părerea contrară părerii mele, aceasta nu dovedeşte decât că mă înşelasem, luând-o drept generală pe aceea care nu era. Dacă, însă, părerea mea particulară a reuşit, dar eu am votat altfel decât aş fi voit, atunci n-aş mai fi fost liber.

Aceasta presupune, într-adevăr, că toate caracterele voinţei generale sunt încă în majoritate: când încetează de a fi, atunci nu mai există libertate, indiferent de părerea care s-ar accepta.

Arătând mai înainte cum se substituiau voinţele particulare celei generale în deliberările publice, am enumerat şi mijloacele uşoare spre a preveni asemenea abuz. Despre ele voi mai vorbi. Am arătat, de asemenea, principiile după care se poate determina numărul proporţional de voturi spre a declara o voinţă ca fiind generală. Deosebirea de un vot rupe egalitatea, un singur opozant distruge unanimitatea; între unanimitate şi egalitate sunt mai multe stadii inegale şi care se pot determina în funcţie de stat şi de nevoile corpului politic.

Două maxime generale pot servi la determinarea acelor stadii: una, cu cât sunt mai însemnate şi mai primejdioase hotărârile deliberărilor, cu atât părerea dominantă trebuie să se apropie de unanimitate; cealaltă, cu cât afacerea discutată cere urgenţă, cu atât trebuie să scadă diferenţa de voturi între păreri, până acolo, încât excedentul unui singur vot să fie de ajuns în deliberările care trebuie încheiate imediat.

Întâia maximă mi se pare mai potrivită legilor, a doua proceselor. Din combinarea lor se stabilesc, oricum, cele mai bune raporturi prin care se pronunţă majoritatea.

CAPITOLUL III
Despre alegeri

În privinţa alegerii principelui şi a magistraţilor, acte complexe cum am spus, există două mijloace şi anume: prin voturi sau prin tragere la sorţi. Amândouă au fost întrebuinţate în diferite republici şi chiar astăzi, la alegerea dogelui de Veneţia, mai dăinuie o combinaţie foarte complicată între cele două mijloace.

Montesquieu spune că: *alegerea prin sorţi este în mod firesc democratică.* Să admit, dar cum? *Modul de a alege prin tragere la sorţi,* spune el mai departe, *nu supără pe nimeni, căci lasă fiecărui cetăţean speranţa cinstită de a-şi sluji patria.* Acestea nu sunt argumente.

Dacă ţinem seama de faptul că alegerea conducătorilor este o funcţie de guvernământ, iar nu de suveranitate, vom vedea de ce calea tragerii la sorţi este în firea democraţiei, sub care administraţia e cu atât mai bună cu cât actele sunt mai puţine.

Magistratura, în orice democraţie adevărată, nu este un avantaj, ci o sarcină împovărătoare, care nu i se poate impune unui cetăţean în mod mai just decât altuia. Numai legea poate impune sarcina aceasta aceluia pe care-l vor alege sorţii. Condiţia fiind astfel egală pentru toţi, iar alegerea neatârnând de nici o voinţă omenească, nu mai există aplicare particulară care să vateme universalitatea legii.

În aristocraţie, un principe este ales de alt principe, iar guvernământul se păstrează prin sine însuşi – deci acolo votul este mijlocul potrivit.

Alegerea dogelui de Veneţia confimă, în loc să dezmintă, această distincţie: sub un guvernământ mixt, alegerea combinată e foarte bună. Ar fi chiar o greşeală să luăm guvernământul Veneţiei drept o adevărată aristocraţie. Când poporul nu ia parte în nici un fel la conducere, atunci nobilimea ţine locul poporului. Sunt o mulţime de nobili săraci, care nu se apropie niciodată de vreo funcţie publică – şi din toată nobleţea lor nu le rămâne decât amăgitorul tiltu de "Excelenţă", cu dreptul de a asista la ma-

rele consiliu. Iar acesta fiind tot atât de numeros cât consiliul nostru general din Geneva, iluştrii săi membri n-au drepturi mai multe decât simplii noştri cetăţeni. Lăsând la o parte singura mare deosebire dintre cele două republici, burghezia Genevei reprezintă tocmai patriciatul venețian: genevezii prin naştere şi cu ceilalţi locuitori ai noştri reprezintă tocmai pe cetăţenii şi poporul Veneţiei, ţăranii noştri sunt ca şi supuşii nobililor; în sfârşit, din orice punct de vedere am privi republica Veneţiei, în afară de mărimea ei, vom constata că guvernământul ei nu este mai aristocratic decât al nostru. Cu singura deosebire că, neavând un doge ales pe viaţă, noi nu avem nevoie la fel de des de votul prin tragere la sorţi pentru a-l alege.

Alegerile prin sorţi ar fi uşoare într-o adevărată democraţie, în care toţi fiind perfect egali, atât prin obiceiuri sau talente, cât şi prin convingeri sau avere, cel ales ar fi aproape indiferent. Am spus, însă, că nu există adevărată democraţie.

Când se combină votul cu sorţul, unul trebuie să aleagă pe oamenii cu însuşirile şi pregătirea necesară în locurile care cer aşa ceva, de pildă în slujbele militare; celălalt, sorţul, poate să aleagă acolo unde nu se cere decât bun-simţ, dreptate şi cinste, cum sunt slujbele judecătoreşti, pentru că într-un stat bine constituit, calităţile acestea sunt comune tuturor cetăţenilor.

În guvernământul monarhic, nici sorţii şi nici voturile nu-şi au rostul. Monarhul fiind, e drept, singurul principe şi magistrat, alegerea ajutoarelor sale îi aparţine. Când abatele St. Pierre propunea înmulţirea consiliilor regelui Franţei şi alegerea membrilor prin vot, nu-şi dădea seama că, de fapt, propunea schimbarea formei de guvernământ.

Mi-ar rămâne de vorbit despre modul în care trebuie exprimate şi numărate voturile în adunarea poporului, dar poate că istoricul regulei romane în această materie ar explica mai bine toate maximele pe care le-aş putea stabili. Cred că-i bine pentru cititorul cu judecată sănătoasă ca să vadă mai în amănunt cum se discutau afacerile publice şi cele particulare într-un consiliu de două sute de mii de oameni.

CAPITOLUL IV
Comiţiile romane

N-avem nici o informaţie sigură despre perioadele cele mai vechi ale Romei, ba chiar se pare că sunt poveşti cele mai multe lucruri care ni se spun[1]; şi în general, de la toate popoarele ne lipseşte, mai ales din istoria lor, tocmai partea cea mai plină de învăţăminte: istoria organizării lor. Experienţa ne învaţă zilnic din ce cauze izbucnesc revoluţiile în sânul imperiilor; cum, însă, nu se mai formează un alt popor, nu ne rămân decât presupuneri spre a ne explica cum s-au format ele în decursul vremii.

Obiceiurile respectate, pe care le găsim păstrate, ne dovedesc că a existat o origine a lor. Datinile care vin de la aceste origini, sprijinind şi întărind, deci, cu mai mult temei cele mai înalte puteri publice, trebuie să treacă drept cele mai sigure. Acestea sunt regulile pe care am căutat să le urmăresc, voind să văd cum îşi exercita puterea supremă cel mai puternic popor din lume.

După întemeierea Romei, viitoarea republică – adică armata fondatorului, alcătuită din albani[2], sabini şi străini – a fost împărţită în trei clase, care, încă de la început, s-au numit *triburi*. Fiecare trib era împărţit în zece curii, iar curia în decurii, având în fruntea lor conducătorii numiţi *curioni* şi, respectiv, *decurioni*.

Pe urmă, din mijlocul fiecărui trib erau aleşi câte o sută de călăreţi sau cavaleri, care formau o *centurie*. Se vede foarte uşor că aceste împărţiri, prea puţin necesare într-un oraş, n-aveau la început decât un caracter militar. Un instinct de grandoare făcea ca micul oraş Roma să-şi croiască de la început o organizaţie potrivită pentru capitala lumii.

Cea dintâi împărţire prezintă foarte curând un inconvenient: triburile albanilor şi sabinilor rămânând mereu aceleaşi, au fost

---

1. Numele de *Roma*, care se pretinde că derivă din *Romulus*, este grecesc şi înseamnă *forţă*, iar *Numa* e tot grecesc şi înseamnă *lege*. Nu vă pare evident că cei dintâi doi regi ai oraşului au purtat de mai-nainte nume aşa de potrivite cu faptele ce au săvârşit? *(n. a.)*
2. De la *Alba*, oraş situat la picioarele unui munte din Latium. Oraşul acesta a fost rivalul Romei. *(n. t.)*

curând depăşite numeric de tribul străinilor, care creştea permanent prin imigrare. Servius a găsit un remediu acestei creşteri primejdioase, schimbând modul de împărţire: în locul criteriului de rasă, a introdus altul, pe suburbii, după locurile pe care triburile la ocupau în oraş; în loc de trei triburi s-au constituit patru, fiecare ocupând în Roma câte o colină, al cărei nume îl purta. Îndreptând inegalitatea prezentă, o înlătură şi pentru viitor, iar pentru ca împărţirea să nu fie numai după locuri, ci şi după oameni, opri trecerea locuitorilor dintr-un cartier într-altul, ceea ce a împiedicat amestecul între seminţii.

Spori la şase numărul celor trei centurii de la început, apoi le adăugă încă alte douăsprezece, tot sub acelaşi nume, mijloc simplu şi cuminte prin care desăvârşi deosebirea dintre corpul cavalerilor şi masa poporului, fără a provoca nemulţumirea acestuia din urmă.

La cele patru triburi orăşeneşti, Servius adăugă alte cincisprezece – numite triburi rustice, fiindcă erau formate din locuitori de la ţară –, împărţite în tot atâtea cantoane. Mai târziu se adăugară încă cincispreece, astfel că, în cele din urmă, poporul roman era împărţit în treizeci şi cinci de triburi, câte au rămas până la sfârşitul republicii.

Din deosebirea făcută între triburile de la oraş şi cele de la ţară, a rezultat un fapt demn de remarcat, pentru că nu s-a întâmplat nicăieri altundeva şi pentru că Roma îi datorează atât păstrarea obiceiurilor, cât şi creşterea puterii sale. Ar fi fost de aşteptat ca triburile urbane să fi acaparat repede puterea şi onorurile şi să nu fi întârziat să înjosească triburile rustice: faptele s-au petrecut tocmai invers. Preferinţa vechilor romani pentru viaţa de ţară este cunoscută. Preferinţa aceasta se datorează înţeleptului fondator care, unind libertatea cu muncile agricole şi serviciul militar, a izgonit, ca să zic aşa, la oraş arta, meşteşugurile, intriga, bogăţia şi robia.

Tot ce avea Roma mai de seamă trăia la ţară şi se ocupa cu agricultura, astfel că toată lumea se obişnui să caute la ţară sprijinul statului. Aşa stând lucrurile cu cei mai demni patricieni,

toată lumea îi respecta, încât viaţa simplă şi de muncă a sătenilor fu preferată vieţii de lene şi laşitate a orăşenilor din Roma; ceva mai mult, cel din urmă proletar de la oraş, ca muncitor agricol, devenea cetăţean respectat la ţară.

Varro* avea dreptate când afirma că străbunii înţelepţi au aşezat la ţară şcoala oamenilor muncitori şi curajoşi, care apărau pe toată lumea în vreme de război şi îi hrăneau pe toţi în timp de pace. Pliniu afirmă foarte clar că triburile de la ţară erau cinstite tocmai datorită oamenilor care le compuneau, şi tot el spune că, spre a-i pedepsi şi ruşina pe cei laşi, aceştia erau trecuţi în triburile de la oraş. Venind să se stabilească la Roma, sabinul Appius Claudius a fost încărcat cu onoruri şi înscris într-un trib rustic, care mai târziu a purtat numele familiei sale. În sfârşit, toţi sclavii liberaţi intrau în triburile urbane, niciodată în cele rurale; şi în toată istoria republicii nu există nici un caz de sclav liberat ajuns la vreo magistratură, deşi devenise cetăţean.

Regula aceasta era minunată, dar fiind împinsă prea departe, a rezultat o schimbare şi, desigur, un abuz în conducere.

Mai întâi, cenzorii, după ce şi-au luat pentru multă vreme dreptul de a muta cetăţenii în mod arbitrar dintr-un trib într-altul, au îngăduit apoi la toată lumea să se înscrie unde vroia – permisiune fără nici un folos pentru nimeni şi care a nimicit una din puterile cenzurii. Ceva mai mult, cei mari şi puternici înscriindu-se toţi în triburile de ţară, iar liberaţii deveniţi cetăţeni rămânând cu gloata în cele de oraş, triburile nu mai aveau, în general, nici loc destul, nici teritoriu aparte, ci toate se amestecaseră într-atât încât nu se mai putea cunoaşte decât după registre cine erau membrii fiecărui trib; însăşi ideea de trib trecu de la tipul real la cel personal sau deveni mai curând o simplă ficţiune.

Pe urmă s-a întâmplat ca triburile de oraş, venindu-le mai la îndemână, să fie adesea cele mai puternice în comiţii, şi astfel au vândut statul celor care primeau să cumpere voturile plebei orăşeneşti.

În privinţa curiilor, fondatorul stabilind câte zece de trib, întregul popor roman – cuprins atunci între zidurile oraşului – era

alcătuit din treizeci de curii, fiecare cu templele, zeii, preoţii şi serbările sale, numite *compitalia*, asemănătoare cu *paganalia* pe care le-au avut mai târziu triburile rustice.

La noua împărţire a lui Servius, numărul de treizeci neputându-se împărţi egal între cele patru triburi, apăru un nou mod de împărţire a locuitorilor Romei – mod care nu avea legătură nici cu triburile, nici cu poporul lor, pentru că acestea deveniseră un aşezământ cu caracter civil, iar în ceea ce privea recrutarea trupelor, împărţirile militare ale lui Romulus îşi pierdură utilitatea, fiindcă se introdusese o altă normă. De pildă, dacă fiecare cetăţean era înscris într-un trib, era de aşteptat ca să fie înscris şi într-o curie, ceea ce însă nu se mai întâmplă.

Servius mai făcu şi o a treia împărţire, care n-avea nici o legătură cu celelalte, dar care deveni cu timpul cea mai importantă dintre toate. El împărţi poporul roman în şase clase, deosebite după avere, iar nu după ţinuturi ori persoane; astfel că primele clase cuprindeau pe cei bogaţi, ultimele pe cei săraci, iar cele mijlocii pe cei cu avere potrivită. Clasele acestea fură subîmpărţite în alte o sută nouăzeci şi trei de grupuri, numite centurii – dar în aşa mod subîmpărţite, încât prima clasă cuprindea singură mai mult de jumătate din centurii, iar ultima numai un singur grup. Printr-un asemenea procedeu, clasa cea mai mică prin numărul oamenilor era cea mai mare prin centurii, iar clasa cea din urmă în întregime era socotită cât o centurie, deşi cuprindea singură mai mult de jumătate din locuitorii Romei.

Pentru ca poporul să nu înţeleagă consecinţele împărţirii, Servius îi dădu în aparenţă un caracter militar: adăugă încă două centurii de armurieri clasei a doua şi alte două de instrumente războinice clasei a patra; apoi despărţi pe tineri de bătrâni, adică în oameni obligaţi de a purta arme şi în scutiţi de drept din cauza vârstei, în toate clasele, afară de ultima – despărţire care mai mult decât cea după avere necesita ades facerea recensământului – şi, în sfârşit, hotărî adunarea poporului în Câmpul lui Marte, unde trebuiau să vină cu armele lor toţi cei apţi de a le purta.

Ultima clasă n-a mai fost împărţită în tineri şi bătrâni, pentru că gloata nu avea drept la cinstea de a purta arma spre apărarea patriei; trebuia să ţi se ia căminul ca să capeţi dreptul de a ţi-l apăra, încât se poate că nici unul dintre flămânzii care alcătuiesc azi armatele regilor n-ar fi fost îngăduit în cohortele romane, pe vremea când soldaţii erau apărătorii libertăţii.

Totuşi, chiar în ultima clasă, se făcu o distincţie între *proletari* şi cei aşa numiţi *capite censi*. Cei dintâi nefiind săraci de tot, puteau fi cel puţin cetăţeni ai statului, iar câteodată, la mare nevoie, chiar soldaţi. Ceilalţi, fiind lipsiţi cu desăvârşire, nu erau număraţi decât pentru capetele lor şi socotiţi ca şi cum n-ar fi existat până la Marius, care i-a înrolat pentru întâia oară.

Fără a mă pronunţa aici dacă a treia împărţire a populaţiei era bună sau rea prin ea însăşi, cred că aş putea afirma că menţinerea ei în practică se datoreşte numai obiceiurilor simple, dezinteresării, dragostei pentru agricultură şi dispreţului romanilor, la început, faţă de comerţ şi lăcomia de câştig. Unde-i poporul modern, la care lăcomia nesăţioasă, frământarea, intriga, mişcarea neîntreruptă a locuitorilor şi veşnica circulaţie a bunurilor ar putea îngădui existenţa unei astfel de organizări sociale timp de cel puţin douăzeci de ani fără a ruina statul? Trebuie să ţinem chiar seamă că obiceiurile şi cenzura, mai puternice decât organizarea lui Servius, îndreptară viciul la Roma, iar cutare bogătaş se văzu gonit în clasa săracilor, pentru că-şi arătase prea mult bogăţia.

Din cele expuse până aici rezultă explicaţia faptului că întotdeauna se vorbeşte numai de cinci clase, deşi exista şi a şasea. Aceasta, nedând soldaţi armatei şi alegători în Câmpul lui Marte[1] şi nefiind de folos statului aproape niciodată, abia rareori dacă era luată în seamă.

Aşa au fost împărţite diferitele categorii sociale la romani. Să vedem acum efectul lor în adunări. Convocate fiind în mod le-

---

1. Spun *Câmpul lui Marte* pentru că acolo se adunau comiţiile pe centurii: sub celelalte două forme sociale poporul se aduna în *forum* sau aiurea şi atunci *capite censi* aveau tot atâta trecere şi putere cât cei dintâi cetăţeni. *(n. a.)*

gitim, acestea luau denumirea de comiţii, deosebindu-se între ele după cum erau chemate pe curii, pe centurii sau pe triburi; şedinţele se ţineau de obicei în piaţa Romei sau pe Câmpul lui Marte. Comiţiile curiate erau înfiinţate de Romulus, cele centuriate de Servius, iar cele pe triburi de tribunii poporului. Numai în comiţii erau sancţionate legile şi tot acolo se alegeau magistraţii; iar cum nu existau cetăţeni în afară de curie, de centurie sau de trib, putem spune că nici un cetăţean nu era exclus de la dreptul de vot şi că, prin urmare, poporul roman era într-adevăr suveran de drept şi de fapt.

Pentru ca să fie legitim convocate şi hotărârile comiţiilor să aibă putere de lege, trebuiau respectate trei condiţii: întâia, organul politic sau magistratul care le convoca să fi fost învestit cu autoritatea necesară; a doua, adunarea să aibă loc într-una din zilele îngăduite prin lege, şi a treia, augurii să-şi fi dat consimţământul.

Întâia condiţie se înţelege de la sine, fără explicaţie. A doua era o chestiune de bună ordine: nu se îngăduia adunarea comiţiilor în zilele de repaus sau în cele de târg, când oamenii de la ţară, venind la Roma cu treburi, n-aveau posibilitatea să-şi petreacă ziua în piaţa publică. Printr-a treia, senatul stăpânea oarecum un popor mândru şi dornic de agitaţii, potolind la timp şi avântul tribunilor agitatori, care – e-adevărat – găsiră alte mijloace să ocolească această piedică.

Hotărârea comiţiilor nu se pronunţa numai la facerea legilor şi alegerea conducătorilor, ci se poate spune că soarta Europei era decisă în adunări, pentru că poporul roman luase asupră-şi cele mai importante obligaţii ale guvernământului. Varietatea obiectelor în discuţie dădea adunărilor prilejul să ia diferite forme, după materiile asupra cărora aveau să se pronunţe.

Pentru a le înţelege, este destul să facem comparaţie între diferitele forme. Înfiinţând curiile, Romulus voise să stăpânească senatul prin popor, iar poporul prin senat, pentru ca în cele din urmă să domine peste toţi. În modul acesta, i-a dat poporului întreaga autoritate a numărului, spre a tempera autoritatea puterii

şi a averii pe care o lăsa patricienilor. Totuşi, după spiritul monarhiei, le-a lăsat mai multe avantaje patricienilor prin influenţa clienţilor lor asupra numărului voturilor. Admirabila instituţie a patronilor şi a clienţilor a fost o capodoperă politică şi umanitară, fără de care patriciatul – cu totul contrar spiritului republicii – n-ar fi putut dăinui. Roma singură a avut cinstea de a da în lume pilda aceasta frumoasă, din care niciodată n-au decurs abuzuri şi care, totuşi, n-a fost imitată niciodată.

Forma aceasta a curiilor dăinuind sub regalitate până la Servius, iar domnia ultimului Tarquiniu fiind socotită nelegitimă, de aici înaintea legilor regale li s-a dat, în general, denumirea de *leges curiatae*.

În timpul republicii, curiile, fiind limitate tot la cele patru triburi urbane şi nemaicuprinzând decât gloata Romei, nu puteau conveni nici senatului, care era în fruntea patricienilor – şi nici tribunilor, care, deşi plebei, se aflau în fruntea cetăţenilor cu stare. Ele au fost, prin urmare, discreditate, iar decăderea lor a mers atât de departe, încât cei treizeci de lictori, întrunindu-se, făcea ceea ce ar fi căzut în sarcina comiţiilor curiate.

Împărţirea pe centurii era atât de favorabilă aristocraţiei, încât la prima vedere, pare de neînţeles faptul că senatul nu învingea întotdeauna în comiţiile centuriate, care alegeau consulii, cenzorii şi ceilalţi magistraţi curuli. Într-adevăr, dintr-o sută nouăzeci şi trei de centurii, câte erau în cele şase clase ale poporului roman, singură prima clasă cuprindea nouăzeci şi opt, iar voturile socotindu-se numai pe centurii, această primă clasă le întrecea pe toate celelalte prin numărul de voturi. Chiar dacă acestea din urmă ar fi fost toate de acord, votarea nu mai continua, pentru că hotărârea celor puţini era socotită drept hotărârea mulţimii. Deci, se poate spune că în comiţiile centuriate treburile publice se rezolvau mai curând de mulţimea banilor decât de majoritatea voturilor.

Dar marea autoritate a celor bogaţi se atenua prin două mijloace. Primul era acela că tribunii, de obicei, şi întotdeauna un

mare număr de plebei, aflându-se în clasa avuţilor, cumpăneau trecerea patricienilor în clasa întâi.

Al doilea mijloc era următorul: în loc să voteze centuriile pe categorii, ceea ce ar fi însemnat să se înceapă de la prima clasă, se trăgea la sorţi o centurie[1], care vota imediat; toate celelalte centurii votau în altă zi şi în ordinea claselor, repetând şi confirmând de obicei alegerea făcută de cea trasă la sorţi. În acest mod, autoritatea votului iniţial era luată clasei şi încredinţată sorţilor, după principiul democraţiei.

Din obiceiul acesta mai decurgea un avantaj: între cele două alegeri, cetăţenii de la ţară aveau răgazul necesar să se informeze asupra candidatului ales provizoriu şi astfel să-şi dea voturile în cunoştinţă de cauză. Cu timpul, însă, sub pretext de grabă, obiceiul acesta fu înlăturat şi amândouă alegerile se făceau în aceeaşi zi.

Comiţiile pe triburi constituiau de fapt sfatul poporului roman, căci erau convocate de tribuni pe care îi alegeau singure şi tot acolo se votau plebiscitele. Senatul n-avea nici dreptul să asiste, necum să voteze în acest sfat; siliţi să se supună unor legi, la alcătuirea cărora nu-şi dăduseră consimţământul, senatorii erau din acest punct de vedere mai prejos decât cei din urmă cetăţeni. Nedreptatea aceasta fusese foarte rău înţeleasă şi ar fi fost suficientă pentru a anula deciziile unui corp în care nu toţi membrii erau admişi. Dacă toţi patricienii ar fi luat parte la aceste comiţii, prin dreptul ce-l aveau ca cetăţeni, devenind atunci simpli particulari, ei n-ar fi putut exercita vreo influenţă asupra unei forme de alegere individuale, în care cel mai mic proletar era egal cu principele din senat.

Evident, deci, că în afară de ordinea ce rezulta din diferitele împărţiri pentru adunarea voturilor unui popor atât de mare, orânduielile acestea nu se mărgineau la a fi nişte forme oarecare,

---

1. Centuria, trasă la sorţi, se numea *praerogativa*, pentru că îşi dădea cea dintâi votul. *(n.a.)*

ci fiecare avea urmări legate de motivele care o făcuseră să fie preferată.

Fără a intra, prin urmare, în mai multe detalii, din lămuririle date până acum rezultă că acele comiţii pe triburi erau mai favorabile formei de guvernământ popular, iar comiţiile pe centurii, aristocraţiei. Cât despre comiţiile curiate – în care majoritatea era alcătuită din populaţia de jos a Romei –, cum acestea nu mai erau bune decât la înlesnirea tiraniei şi a planurilor ticăloase, trebuiră să cadă în desuetudine, încât până şi agitatorii se fereau de un mijloc care prea le dădea planurile pe faţă. Desigur că toată măreţia poporului roman nu se păstra decât în comiţiile centuriate, singurele care erau complete, pe când din comiţiile curiate lipseau triburile rustice, iar din cele pe triburi – senatul şi patricienii.

Modul de a număra voturile la vechii romani era tot atât de simplu ca şi obiceiurile lor, deşi mai puţin simplu decât în Sparta. Fiecare îşi dădea votul cu glas tare, un funcţionar le nota treptat: majoritatea determina votul fiecărui trib, iar majoritatea voturilor pe triburi însemna voinţa poporului – aşa se proceda pe curii şi centurii. Obiceiul acesta a fost bun câtă vreme cinstea a domnit printre cetăţeni şi fiecare se ruşina să voteze o părere nedreaptă ori pentru o cauză nedemnă; dar după ce s-a corupt poporul şi au început să se cumpere voturile, s-a hotărât introducerea votării secrete, pentru ca neîncrederea să-i tempereze pe cumpărători şi pentru a le da pungaşilor mijlocul de a nu fi trădători.

Ştiu că Cicerone critică schimbarea modului de votare, acuzând-o în parte pentru ruina republicii. Deşi înţeleg câtă greutate are aici cuvântul lui Cicerone, nu pot fi, însă, de aceeaşi părere: dimpotrivă, cred că s-a grăbit pierderea statului tocmai fiindcă nu s-au făcut destule schimbări de acest fel. După cum regimul oamenilor sănătoşi nu se potriveşte celor bolnavi, tot aşa nu trebuie să guvernezi un popor corupt cu acele legi care se potrivesc unui popor cinstit. Nimic nu dovedeşte mai bine acest adevăr decât durata republicii Veneţia, a cărei umbră mai există şi acum

numai pentru că legile sale nu se potrivesc decât unor oameni răi.

Deci, după schimbare, s-au împărţit cetăţenilor tăbliţe, cu ajutorul cărora fiecare putea vota fără să i se ştie părerea, şi s-au stabilit noi formalităţi pentru adunarea tăbliţelor, numărarea voturilor, compararea rezultatelor etc., formalităţi care n-au împiedicat ca adesea să fie pusă la îndoială buna-credinţă a funcţionarilor însărcinaţi cu acele lucrări. În sfârşit, pentru a împiedica amestecarea sau cumpărarea voturilor, s-au făcut edicte, a căror mulţime ne arată însă tocmai inutilitatea lor.

Mai mult, în timpurile din urmă a trebuit să se recurgă adesea la expediente extraordinare pentru a se putea suplini insuficienţa legilor: uneori se invocau minuni, un mijloc care putea impresiona poporul, dar nu şi pe conducătorii lui; alteori se convoca pe neaşteptate adunarea spre a nu le da candidaţilor timp să recurgă la intrigi; iar alteori se pierdea o şedinţă întreagă cu discursuri, atunci când poporul părea dispus să ia o decizie greşită. Dar, în cele din urmă, ambiţia învingea toate piedicile, încât este de necrezut cum, în mijlocul atâtor abuzuri, dar graţie vechilor sale rânduieli, poporul acesta imens nu înceta să aleagă magistraţii, să voteze legile, să judece procesele şi să rezolve afacerile particulare şi publice cu aceeaşi uşurinţă cu care ar fi făcut-o chiar senatul.

CAPITOLUL V
Tribunatul

Când nu se poate stabili o proporţie exactă între părţile alcătuitoare ale statului sau când cauze de neînvins le schimbă mereu raporturile, atunci se înfiinţează o magistratură specială – independentă de celelalte – care, punând fiecare element iarăşi în adevăratul său raport, dă naştere unei legături sau unui termen mediu, fie între principe şi popor, fie între principe şi suveran, fie în acelaşi timp de ambele părţi, dacă este necesar.

Corpul acesta, căruia îi vom spune *tribunat*, este păstrătorul legilor şi al puterii legiuitoare. Uneori, acesta serveşte la apărarea suveranului împotriva guvernământului, cum făceau tribunii poporului la Roma; alteori, la susţinerea guvernământului împotriva poporului, cum face azi consiliul de zece al Veneţiei; şi alteori – la menţinerea echilibrului de ambele părţi, cum făceau eforii în Sparta.

Tribunatul nu este o parte alcătuitoare a cetăţii şi nu trebuie să aibă vreo parte nici din puterea legiuitoare, nici din cea executivă; tocmai prin aceasta puterea lui este mai mare, căci neputând face nimic, poate împiedica totul. Ca apărător al legilor este mai sacru şi mai onorat decât principele care le aplică şi decât suveranul care le face. Fapt evident, la Roma, când mândrii patricieni – care au dispreţuit totdeauna poporul – au fost siliţi să se plece în faţa unui reprezentant al poporului, deşi acesta nu avea nici darul auspiciilor[1], nici putere judecătorească.

Tribunatul, moderat cu înţelepciune, este sprijinul cel mai puternic al unei constituţii bune; răstoarnă, însă, totul imediat ce va avea puţină forţă în plus; slăbiciunea nu intră în firea lui şi, din moment ce înseamnă ceva, nu este mai puţin decât trebuie să fie. Degenerează în tiranie de îndată ce-şi asumă puterea executivă, al cărei moderator trebuie să fie, – ori vrea să facă legile, pe care nu-i dator decât să le apere. Marea putere a eforilor n-a fost primejdioasă cât timp s-au păstrat bunele moravuri în Sparta, dar odată începută corupţia, i-a accelerat-o. Sângele lui Agis[2], spânzurat de aceşti tirani, a fost răzbunat de urmaşul său: crima eforilor, cât şi pedepsirea lor, au grăbit deopotrivă distrugerea republicii, astfel că, după Cleomene, Sparta n-a mai însemnat nimic. Şi Roma a pierit pe aceeaşi cale: puterea mare a tribunilor, însuşită treptat, a servit în cele din urmă împăraţilor – cu ajutorul legilor făcute în favoarea libertăţii – drept mijloc

1. Acela de a deduce unele profeţii din cântecul ori din zborul păsărilor etc. (n. t.)
2. Acesta este numele purtat de câţiva regi ai Spartei. Cel mai cunoscut, *Agis III* (244-235 a.Hr.), a fost condamnat la moarte de către efori. (n. t.)

pentru a o nimici. În ce priveşte consiliul de zece al Veneţiei, acesta e un tribunal de sânge, motiv de groază atât pentru patricieni, cât şi pentru popor, şi care, în loc să ocrotească în chip demn legile, nu mai serveşte – după încălcarea lor – decât să dea în ascuns lovituri ce nimeni nu îndrăzneşte să le vadă.

Tribunatul, ca şi guvernământul, slăbeşte prin înmulţirea membrilor săi. Când tribunii poporului roman – la început în număr de doi, apoi de cinci – au voit să-şi dubleze numărul, senatul le-a îngăduit sporirea, convins că-i va înfrâna pe unii cu ajutorul celorlalţi – ceea ce s-a şi întâmplat.

Cel mai bun mijloc de a împiedica uzurpările unui corp atât de puternic şi de temut, mijloc la care nu s-a gândit până acum nici un guvernământ, ar fi ca el să nu fiinţeze în mod permanent, ci să se stabilească intervale de timp în care ar rămâne dizolvat. Asemenea intervale – care nu trebuie să fie prea lungi, spre a nu îngădui abuzurilor să se întărească – se pot fixa prin lege în aşa fel încât să se poată lesne scurta, la nevoie, de către comisii extraordinare.

Mijlocul îmi pare fără inconvenient pentru că, după cum am spus-o, tribunatul, nefăcând parte din constituţie, poate fi suprimat fără ca aceasta să fie lezată; şi acest mijloc mi se pare unul sigur, pentru că un magistrat restabilit, după intervale, nu-şi capătă puterea de la înaintaşul său, ci de la legea care i-o dă.

CAPITOLUL VI

Dictatura

Legile nu se pleacă în faţa evenimentelor din cauza tăriei lor, care, în unele cazuri, le poate face primejdioase şi pricinui chiar prin ele însele pieirea statului. Rânduiala formalităţilor şi îndeplinirea lentă a acestora cer un interval de timp, pe care uneori împrejurările îl refuză. Se pot înfăţişa o sumă de întâmplări pe care legiuitorul nu şi le-a închipuit şi trebuie să ai neapărat prudenţa de a înţelege că nu se poate prevedea orice.

Nu se cuvine să urmăreşti până acolo întărirea instituţiilor publice încât să nu-ţi rămână nici putinţa de a le întrerupe efectul. Chiar Sparta şi-a lăsat legile fără efect.

Numai primejdiile cele mai mari pot egala şi întrece primejdia tulburării ordinii legale şi nu trebuie împiedicată niciodată puterea sacră a legilor, în afară de cazul când e în joc salvarea patriei. În aceste împrejurări rare, dar vădite, siguranţa publică este garantată printr-un act special, a cărui îndeplinire se încredinţează celui mai vrednic. După natura primejdiei, însărcinarea aceasta se poate da în două feluri.

Dacă, pentru salvarea statului, e de ajuns să se sporească activitatea guvernământului, atunci acesta va fi încredinţat numai unuia sau la doi dintre membrii săi: printr-un asemenea procedeu nu se modifică puterea legilor, ci se schimbă numai forma executării lor. Când, însă, aparatul legilor este o piedică pentru salvarea statului din primejdie, atunci se numeşte un conducător suprem care impune tăcere legilor şi întrerupe o clipă autoritatea suverană. Voinţa generală în asemenea caz este sigură şi cea dintâi preocupare a poporului este, evident, mântuirea statului. Aşa că întreruperea nu înseamnă desfiinţarea autorităţii legiuitoare: magistratul care îi impune tăcerea n-o poate face să vorbească, o înfrânează fără s-o poată reprezenta. Magistratul poate face orice, în afară de legi.

Primul procedeu se întrebuinţa de către senatul roman când, printr-o formulă consacrată, îi însărcina pe consuli să îngrijească de salvarea republicii. Al doilea avea loc când consulii numeau un dictator[1], obicei pe care Alba îl dăduse pildă Romei.

La începutul republicii s-a recurs foarte frecvent la dictatură, pentru că statul n-avea o organizare destul de desăvârşită ca să se poată susţine numai prin puterea constituţiei lui. Multe din precauţiile care ar fi fost necesare altădată, erau atunci de prisos graţie spiritului public, aşa că nimeni nu se temea nici că vreun

1. Numirea se făcea noaptea şi în secret, ca şi cum le-ar fi fost ruşine consulilor să pună un om mai presus de legi. *(n. a.)*

dictator ar fi putut abuza de autoritatea lui, nici că ar încerca să şi-o păstreze peste termen. Dimpotrivă, o putere atât de mare părea, mai degrabă, o povară pentru cel care o deţinea, iar el se grăbea să scape de ea, ca şi cum înlocuirea legilor ar fi fost o obligaţie prea grea şi prea primejdioasă.

Dezaprob întrebuinţarea făţişă din primele timpuri a acestei magistraturi supreme, nu din cauza abuzului posibil, ci de teama desconsiderării ei: impunând-o la alegeri, la zile de sărbătoare şi în alte împrejurări, ca o simplă formalitate, era de aşteptat ca, atunci când ar fi fost nevoie de ea, să nu fie respectată îndeajuns, căci lumea se deprindea să o considere drept un titlu vanitos, văzând-o întrebuinţată numai la ceremonii formale şi fără importanţă.

Spre sfârşitul republicii, romanii, mai prevăzători, au început a cruţa dictatura cu aceeaşi lipsă de măsură cu care o întrebuinţaseră altădată. Lesne de înţeles că teama lor nu era întemeiată, pentru că slăbiciunea capitalei constituia tocmai garanţia împotriva magistraţilor ei; dictatorul putea să apere libertatea publică, în anumite cazuri, fără să se poată atinge vreodată de ea, iar lanţurile Romei nu aveau să fie făurite chiar la Roma, ci în armatele sale.

Ca dovadă a ceea ce putea face autoritatea centrală faţă de puterea din afară vom aminti slaba rezistenţă a lui Marius împotriva lui Sylla şi a lui Pompei împotriva lui Cezar.

Eroarea aceasta i-a făcut să săvârşească mari greşeli: aşa, de pildă, faptul că n-au numit un dictator în afacerea Catilina. Nefiind atunci vorba decât de interiorul capitalei şi, cel mult, de o provincie din Italia, dictatorul – cu autoritatea nemărginită ce i-o dădeau legile – ar fi împrăştiat repede conjuraţia, care de altfel n-a fost înăbuşită decât printr-un fericit concurs de împrejurări la care prevederea umană n-ar fi trebuit să se aştepte.

Senatul, însă, în loc de o asemenea numire, s-a mulţumit să-şi treacă toate puterile în mâinile consulilor; urmarea a fost că Cicerone, spre a proceda în mod eficace, s-a văzut nevoit să aplice toată puterea într-un punct capital şi că, după primele izbucniri de bucurie şi aprobare, i s-a cerut – pe bună dreptate – socoteală

pentru sângele cetăţenilor vărsat contrar legilor, acuzaţie care nu s-ar fi putut aduce unui dictator. Dar elocvenţa consulului a trecut peste toate; roman el însuşi, ţinând mai mult la gloria lui decât la patrie, a căutat mai curând să-şi asigure întreaga onoare a acestei afaceri[1], decât să aleagă mijlocul cel mai legitim şi mai sigur pentru salvarea statului. De aceea a fost sărbătorit ca mântuitor al Romei şi, pe drept, pedepsit ca infractor al legilor. Oricât de strălucită ar fi fost reabilitarea, este sigur că ea a fost expresia acordării unei iertări.

Indiferent de modul în care s-ar face încredinţarea acestei sarcini importante, trebuie să i se fixeze durata la un interval foarte scurt, care niciodată să nu poată fi prelungit. Din vremurile de restrişte statul este distrus sau mântuit, dar – îndată ce a trecut nevoia urgentă – dictatura devine tiranică sau inutilă. Dictatorii fiind numiţi la Roma numai pe şase luni, cei mai mulţi au abdicat înainte de împlinarea termenului. Dacă acesta ar fi fost mai lung, poate că ar fi încercat să-l prelungească, aşa cum au făcut decemvirii numiţi pe timp de un an. Aşa, însă, dictatorul abia reuşea să se ocupe de problema care îi determinase numirea şi nu-i rămânea timp să pună la cale alte planuri.

CAPITOLUL VII
Cenzura

După cum declararea voinţei generale se face prin lege, declararea judecăţii publice se face prin cenzură. Opinia publică este un fel de lege, al cărei executor este cenzorul, care o aplică numai la cazuri particulare, întocmai ca principele.

Tribunalul cenzorial, în loc să fie arbitrul opiniei poporului, este doar purtătorul ei de cuvânt şi îndată ce se îndepărtează de această opinie, hotărârile lui sunt nule şi fără efect.

---

1. Pentru că nu putea garanta rezolvarea ei prin propunerea unui dictator, neîndrăznind să se numească singur şi neavând siguranţa că-l va numi tovarăşul său. (*n.a.*)

Zadarnic vom face deosebire între obiceiurile unei naţiuni şi ceea ce preţuieşte ea mai mult, pentru că ambele distincţii, având acelaşi principiu, se confundă în mod necesar. La orice popor din lume, alegerea plăcerilor este hotărâtă nu de natura lor, ci de părerea ce o au oamenii despre ele. Îndreptaţi părerile oamenilor, iar moravurile lor se vor purifica de la sine. Ne place întotdeauna ceea ce este ori ni se pare că este frumos; fiindcă ne înşelăm tocmai asupra acestei judecăţi, este necesar ca ea să fie reglementată. Cine apreciază moravurile, judecă cinstea, iar cine apreciază cinstea, îi deduce legea din opinia generală.

Părerile unui popor îşi au originea în alcătuirea lui. Deşi moravurile nu sunt reglementate prin legi, totuşi prin legislaţie ele îşi capătă existenţa; dacă legislaţia slăbeşte, moravurile degenerează, însă atunci judecata cenzorilor nu va putea face ceea ce ar fi trebuit să facă puterea legilor.

Rezultă, deci, că cenzura poate fi de folos pentru păstrarea moravurilor, dar niciodată pentru însănătoşirea lor. Prin urmare, numiţi cenzorii cât timp legile au putere; după ce au pierdut-o ele, totul e pierdut şi nici o măsură legală nu mai are putere când nici legile n-o mai au.

Cenzura menţine obiceiurile împiedicând coruperea opiniilor, păstrând curăţenia lor prin măsuri chibzuite, hotărându-le chiar uneori când sunt încă nesigure. De pildă, întrebuinţarea ajutorilor în dueluri, împinsă până la patimă în regatul Franţei, a fost desfiinţată prin cuvintele următoare dintr-un edict regal: *cât despre cei care au laşitatea de a chema ajutoare...* Părerea aceasta, înainte ca publicul să-şi fi format opinia, a hotărât-o imediat. Dar când aceleaşi edicte regale au voit să convingă lumea că duelul în sine era o laşitate – lucru foarte adevărat, de altfel, dar contrar părerii generale –, publicul a făcut haz, convingerea lui asupra duelului fiind deja formată.

Am spus în altă parte[1] că opinia publică nefiind supusă constrângerii, nici în tribunalele înfiinţate ca s-o reprezinte nu ar fi

1. Mai pe larg, în *Lettre à M. d'Alembert. (n.a.)*

nevoie de vreo constrângere. Resortul acesta admirabil, pierdut cu desăvârşire în lumea modernă, era pus în mişcare cu o artă neînchipuită la romani şi, mai bine încă, la lacedemonieni.

În consiliul Spartei, făcându-se cândva o propunere bună de către un bărbat de moravuri rele, eforii, fără să ţină seama de ea, au pus pe un cetăţean virtuos să repete aceeaşi propunere. Câtă cinste pentru unul, câtă desconsiderare faţă de celălalt – şi asta fără să fi fost lăudat sau dojenit vreunul din ei! Altădată, nişte beţivi din Samos au murdărit tribunalul eforilor: a doua zi, printr-un efect public, s-a îngăduit samoiţilor* să fie necuviincioşi. O pedeapsă ar fi fost într-adevăr mai puţin aspră decât o astfel de impunitate.

Când Sparta hotăra ce este şi ce nu este cinstit, Grecia întreagă nu mai avea altă părere.

CAPITOLUL VIII
Religia civilă

La început, oamenii n-au avut alţi regi decât zeii şi nici alt fel de guvernământ decât cel teocratic. Pe atunci, ei făceau raţionamentul lui Caligula[1*], şi raţionau just. A fost nevoie de o mare falsificare a sentimentelor şi a ideilor, până când s-a putut hotărî omul să-l primească de stăpân pe semenul său şi să se laude apoi că îi este bine.

Numai prin faptul că Dumnezeu era pus în fruntea fiecărei societăţi politice a rezultat existenţa mai multor zei, după numărul popoarelor. Două neamuri străine şi duşmane n-au putut, practic, nicicând recunoaşte multă vreme acelaşi stăpân: două armate luptându-se între ele nu ar putea să asculte de acelaşi general. Astfel că din deosebirile naţionale s-a născut politeismul, iar din acesta intoleranţa bisericească şi laică, aceasta fiind, fireşte, una şi aceeaşi, cum vom vedea mai departe.

---

1. *Oderint dum metuant*, a spus vorbind de supuşii săi. *(n. t.)*

Grecii au avut fantezia de a-şi regăsi zeii la popoarele barbare, bazându-se pe faptul că se socoteau suveranii fireşti ai acelor popoare. Dar în zilele noastre o teorie destul de ridicolă se frământă în jurul identităţii zeilor diferitelor neamuri: ca şi cum Moloch, Saturn şi Chronos ar putea fi acelaşi zeu; de parcă Baal al fenicienilor, Zeus al grecilor şi Jupiter al latinilor ar putea fi iarăşi unul şi acelaşi, sau, ca şi cum s-ar putea să rămână ceva comun unor fiinţe închipuite, purtând diferite denumiri!

Dacă mi s-ar pune întrebarea cum se face că, în vremea păgânismului, când fiecare stat avea cultul şi zeii săi, nu se întâmplau războaie religioase, aş răspunde că tocmai fiindcă fiecare stat îşi avea cultul propriu ca şi guvernământul său, el nu deosebea pe zei de legi. Războiul era în acelaşi timp politic şi religios, iar domnia zeilor era, ca să zic aşa, despărţită prin frontierele naţiunilor. Zeul unui neam n-avea nici un drept asupra celorlalte neamuri. Nefiind invidioşi, zeii păgânilor îşi împărţeau între ei domnia lumii. Chiar Moise şi poporul evreu erau uneori conduşi de această idee, când vorbeau de Dumnezeul lui Israel. E drept că îi socoteau drept o simplă închipuire pe zeii Chananilor, popoare izgonite, sortite pieirii, cărora trebuiau să le ia locul. Iată, însă, în ce mod vorbeau despre zeităţile popoarelor vecine, pe care n-aveau voie să le atace: *Stăpânirea celor ce-i aparţin lui Chamos, zeul vostru* – spunea Jephté amoniţilor –, *nu vi se cuvine legitim? Noi stăpânim cu acelaşi drept pământurile pe care le-a cucerit Dumnezeul nostru învingător.* Mi se pare că aici se recunoştea un fel de egalitate între drepturile lui Chamos şi drepturile Dumnezeului lui Israel.

Dar când evreii – supuşi regilor Babilonului şi apoi regilor Siriei – au voit să refuze recunoaşterea vreunui alt zeu în afară de al lor, refuzul fiind socotit ca o răscoală împotriva învingătorului, acest refuz le-a atras persecuţiile cunoscute din istorie şi care nu au avut pereche înainte de creştinism.

Fiecare religie fiind, deci, legată numai de legile statului care o practica, nu exista alt mijloc de a converti un popor decât cucerirea şi nici alţi misionari decât cuceritorii; iar cum obligaţia

de a schimba cultul religios era lege pentru cei învinşi, trebuia mai întâi să învingi. În loc să se lupte oamenii pentru zei, dimpotrivă, zeii se luptau pentru oameni, ca în Homer; fiecare cerea zeului său victoria şi o răsplătea prin noi jertfe. Romanii, înainte de a cuceri o cetate, invitau pe zei s-o părăsească; iar când le-au lăsat tarentinilor pe zeii lor mâniaţi, au făcut-o numai socotindu-i pe aceştia supuşi şi nevoiţi a aduce omagii zeilor romani. Ei le lăsau celor învinşi atât zeii cât şi legile. Adeseori, singurul tribut pe care romanii li-l impuneau învinşilor lor era acela de a închina o coroană lui Jupiter Capitolinul.

În cele din urmă, romanii întinzându-şi, o dată cu imperiul, cultul şi zeii lor, adaptând adesea chiar ei pe unii din zeii învinşilor şi acordându-le tuturor dreptul de încetăţenire, popoarele întinsului imperiu s-au văzut pe nesimţite că au o mulţime de zei şi de culturi şi cam aceleaşi pretutindeni – şi iată cum păgânismul a devenit, în sfârşit, cunoscut în lume ca una şi aceeaşi religie.

În asemenea împrejurări, apăru Isus care vroia să întemeieze o împărăţie spirituală: desfăcând sistemul teologic de cel politic, statul încetă să mai fie un singur corp – de aici dezbinări lăuntrice care nu şi-au încetat niciodată frământările la popoarele creştine. Dar ideea cea nouă a unei împărăţii pe lumea cealaltă neputând intra niciodată în capul păgânilor, aceştia i-au considerat întotdeauna pe creştini drept rebeli care, sub aparenţa unei supuneri prefăcute, nu căutau decât momentul potrivit pentru a deveni independenţi şi stăpâni, acaparând cu dibăcie autoritatea faţă de care, în slăbiciunea lor, se arătau respectuoşi. Aceasta a fost cauza persecuţiilor.

De ce se temeau, păgânii n-au scăpat. Din clipa aceea aparenţa s-a schimbat, creştinii au început a vorbi altfel şi imediat pretinsa împărăţie de pe lumea cealaltă s-a văzut devenind, sub un conducător în carne şi oase, cel mai brutal despotism de pe lumea aceasta.

Totuşi, principele şi legile civile continuând să existe, s-a iscat între cele două puteri un veşnic conflict de jurisdicţie, care în statele creştine a făcut cu neputinţă orice guvernământ bun; o-

mul n-a ajuns niciodată să ştie de cine era dator să asculte, de stăpân sau de preot.

În vremea aceasta, unele neamuri din Europa şi chiar din vecinătatea ei au voit să păstreze sau să restabilească vechiul sistem, dar încercarea s-a vădit a fi zadarnică: spiritul creştinismului triumfase pretutindeni. Cultul sacru a rămas şi a redevenit – după încercare – independent de suveran şi fără legătura necesară cu corpul statului. Mahomed a avut vederi foarte sănătoase: şi-a închegat bine sistemul său politic, iar cât timp forma guvernământului său s-a menţinut sub califi şi urmaşii lor, guvernământul a fost un singur corp şi prin aceasta a fost bun. Dar arabii, prosperând, au devenit învăţaţi, civilizaţi, molatici şi laşi; au fost cuceriţi de barbari, iar atunci diviziunea dintre cele două puteri apăru din nou. Deşi mai puţin vădită la mahomedani decât la creştini, această diviziune există, mai ales în secta lui Ali; şi sunt state, cum ar fi Persia, unde ea nu încetează de a se face simţită.

În vremurile noastre, regii Angliei s-au făcut şefi ai bisericii şi tot aşa au procedat şi ţarii; dar printr-un asemenea titlu ei n-au ajuns stăpâni, ci mai curând slujbaşi ai bisericii, căci n-au căpătat dreptul de a o schimba, ci doar puterea de a o menţine; în sânul ei, nu sunt legiuitori, ci principi. Pe când clerul, pretutindeni unde alcătuieşte un corp aparte[1], este stăpân şi legiuitor. Prin urmare, în Anglia şi Rusia, ca şi în alte părţi, există două puteri, doi suverani.

Dintre toţi autorii creştini, filosoful Hobbes este singurul care a văzut corect atât răul cât şi îndreptarea şi care a îndrăznit să propună unirea celor două capete ale vulturului şi reducerea lor la unitatea politică, fără de care niciodată nu va exista stat ori guvernământ bine alcătuit. El, însă, ar fi trebuit să înţeleagă că

1. Trebuie să se observe că legătura clerului într-un corp nu se datorează atât adunărilor de formă, de pildă "statele generale" din Franţa, cât cuminecăturii bisericilor. Cuminecarea şi afurisenia sunt pactul social al clerului, prin care acesta va fi întotdeauna stăpânul popoarelor şi al regilor. Toţi preoţii care dau cuminecătura sunt cetăţeni între ei, chiar de s-ar găsi la cele două capete ale lumii. În politică invenţia asta este o capodoperă. Aşa ceva neexistând între preoţii păgâni, ei n-au alcătuit niciodată un corp religios. *(n.a.)*

spiritul dominator al creştinismului nu se potrivea cu sistemul său şi că interesul preotului va fi întotdeauna mai puternic decât al statului. Biserica a devenit nesuferită nu prin ceea ce este rău şi mincinos în politica ei, ci prin ceea ce-i drept şi adevărat.

Dezvoltând, din acest punct de vedere, faptele istorice, cred că voi respinge cu uşurinţă sentimentele opuse ale lui Bayle şi ale lui Warburton – dintre care unul afirmă că nici o religie nu este folositoare corpului politic, iar celălalt susţine, dimpotrivă, că creştinismul este cel mai puternic sprijin al unui asemenea corp. Îi voi dovedi celui dintâi că niciodată nu s-a întemeiat vreun stat fără să aibă religia la temelie; iar celui de-al doilea, că legea creştină este, în realitate, mai mult vătămătoare decât folositoare unei puternice organizări a statului. În sfârşit, ca să mă fac înţeles pe deplin, nu trebuie să dau decât puţin mai multă precizie ideilor despre religie, prea nelămurite în legătură cu subiectul meu.

Religia, considerată în raport cu societatea, este generală sau particulară şi se mai poate împărţi în două categorii, anume religia omului şi religia cetăţeanului. Întâia, fără temple, fără altare şi fără forme, limitată la cultul lăuntric al supremului Dumnezeu şi la datoriile moralei eterne, este religia curată şi simplă a Evangheliei, adevăratul teism, căruia i s-ar putea spune dreptul divin natural. A doua, recunoscută fiind într-o ţară, îi dă acesteia pe zeii săi protectori. Ea îşi are învăţăturile, formele şi cultul său exterior, prevăzut prin legi; în afară de naţiunea care o recunoaşte, toţi ceilalţi sunt consideraţi necredincioşi, străini şi barbari; drepturile şi datoriile omului sunt cuprinse numai în limitele altarelor sale, cel puţin aşa consideră religia. Astfel au fost la cele dintâi neamuri toate religiile, cărora li s-ar putea da numele de drept divin civil sau pozitiv.

Mai există un al treilea fel de religie, ciudată, care, dând oamenilor două legiuiri, doi conducători şi două patrii, le impune datorii contradictorii şi îi împiedică să fie credincioşi şi cetăţeni în acelaşi timp. Aşa sunt religia lui Lama, a japonezilor, precum şi creştinismul roman. I s-ar putea spune religia preotului. Din ea rezultă un soi de drept mixt, nepotrivit cu societatea şi care n-are nume.

Privite din punct de vedere politic, toate trei felurile de religii au defecte. A treia, însă, este atât de vădit rea, încât ar însemna o pierdere de vreme ca s-o demonstrez. Tot ce rupe unitatea socială este lipsit de valoare şi toate instituţiile care-l pun pe om în contradicţie cu sine însuşi, nu preţuiesc nimic.

A doua religie e bună prin faptul că, împletind cultul divin cu dragostea pentru legi şi făcând patria obiectul adoraţiei cetăţenilor, îi învaţă pe aceştia să servească statul atunci când le cere să-l servească pe zeul protector. E un fel de teocraţie, în care nu trebuie să ai alt şef religios decât principele şi nici alţi preoţi decât magistraţii. Atunci, moartea pentru patrie înseamnă să devii martir, încălcarea legilor echivalează cu a fi necredincios şi supunerea vinovatului la blestemul public înseamnă condamnarea lui din mânia zeilor: *Sacer esto.**

Dar ea este şi rea, întrucât, fiind întemeiată pe eroare şi minciună, înşeală oamenii, îi face lesne crezători şi superstiţioşi şi distruge adevăratul cult al divinităţii într-un ceremonial fără rost. Este şi mai rea când devine exclusivă şi tiranică, făcând poporul intolerant şi dornic de sânge până acolo încât să nu voiască decât omor şi masacru, în credinţa că săvârşeşte o faptă sfântă când ucide pe cel care nu-i admite zeii. O asemenea religie aduce poporul în starea naturală de război cu toate celelalte popoare – stare foarte dăunătoare propriei sale siguranţe.

Rămâne, deci, religia omului sau creştinismul, nu de astăzi, ci acela al Evangheliei, care este cu totul altceva. Prin religia aceasta sănătoasă, sublimă, adevărată, toţi oamenii – copiii aceluiaşi Dumnezeu – se socotesc fraţi, iar societatea care îi uneşte nu se dizolvă nici chiar prin moarte.

Neavând, însă, nici o legătură cu corpul politic, religia aceasta le lasă legilor numai propria lor putere, fără să le adauge ceva – iar prin dezinteresarea* ei, unul dintre marile bunuri ale societăţii particulare rămâne fără efect. Mai mult, în loc să lege de stat sufletele cetăţenilor, dimpotrivă, le dezleagă de el, ca şi de toate cele pământeşti. Nu cunosc altceva mai contrar spiritului social.

Ni se spune că un popor de adevăraţi creştini ar alcătui cea mai desăvârşită societate ce se poate închipui. În presupunerea aceasta nu văd decât o singură dificultate: societatea adevăraţilor creştini n-ar mai fi o societate de oameni. Afirm chiar că această societate închipuită, cu toată desăvârşirea ei, n-ar fi nici cea mai puternică, nici cea mai trainică: cu cât ar fi mai desăvârşită, cu atât mai mult i-ar lipsi coeziunea; viciul distrugător s-ar afla tocmai în desăvârşire.

Fiecare şi-ar face datoria: poporul ar fi supus legilor, conducătorii ar fi drepţi şi chibzuiţi, magistraţii – cinstiţi şi incoruptibili, soldaţii – dispreţuitori de moarte; n-ar mai exista vanitatea şi luxul; toate acestea sunt foarte bune – să vedem însă mai departe.

Creştinismul este o religie numai a spiritului, preocupată doar de cele cereşti: patria creştinului nu este pe lumea aceasta. Îşi face el datoria, e-adevărat, dar şi-o face cu o profundă indiferenţă faţă de succesul sau insuccesul muncii sale. Numai să n-aibă a-şi imputa nimic pe lumea asta, în rest puţin îi pasă dacă aici treburile vor merge bine sau rău. Dacă statul e înfloritor, abia îndrăzneşte să se bucure de fericirea publică, i-e teamă să se mândrească cu gloria ţării sale; iar dacă statul piere, el binecuvântează mâna Domnului care apără asupra poporului său.

Pentru ca societatea să fie liniştită, iar buna înţelegere să dăinuiască, ar trebui ca toţi cetăţenii, fără excepţie, să fie la fel de buni creştini; dar dacă, din nenorocire, s-ar găsi un singur ambiţios, un singur făţarnic, un Catilina, de pildă, un Cromwell, acela i-ar supune foarte uşor pe credincioşii lui compatrioţi. Dragostea creştinească nu-ţi îngăduie atât de uşor să gândeşti rău despre aproapele tău. De cum va găsi mijlocul să li se impună prin vreun şiretlic şi să acapareze o parte din autoritatea publică, iată-l un om ridicat la rang de demnitar; Dumnezeu vrea ca să-l respecţi, iată-l repede devenit o putere; Dumnezeu va cere şi să-l asculţi. Dacă depozitarul acestei puteri săvârşeşte abuzuri, atunci iată-l biciul lui Dumnezeu care-şi pedepseşte copiii. Şi chiar de s-ar înţelege că uzurpatorul trebuie înlăturat, ar trebui să se tulbure pacea publică, să se folosească violenţa şi să se verse sânge

– tot atâtea obligaţii care nu se împacă deloc cu blândeţea creştinului; dar, la urma urmei, ce-ţi pasă dacă eşti liber sau rob, în valea aceasta a plângerii? Principalul scop este să ajungi în Rai, iar resemnarea este un mijloc în plus ca să izbuteşti.

Se declară un război extern: cetăţenii merg la luptă fără păreri de rău, nimeni nu se gândeşte să dezerteze; îşi fac datoria, fără dorinţa victoriei: ei ştiu mai curând să moară decât să învingă. Ce le pasă dacă înving ori sunt învinşi? Providenţa nu ştie oare, mai bine decât ei, ce li se cuvine? Închipuiţi-vă ce foloase poate trage, din stoicismul lor, un duşman mândru, furios şi neînduplecat! Puneţi în faţa lor popoarele cele puternice, pe care le mistuie dragostea de patrie şi pofta de glorie; închipuiţi-vă republica creştină alături de Sparta sau de Roma: pioşii creştini vor fi bătuţi, zdrobiţi, nimiciţi, înainte de a fi avut vreme să se reculeagă ori îşi vor datora viaţa numai dispreţului care li-l va purta duşmanul. După părerea mea, jurământul soldaţilor lui Fabius a fost frumos, căci n-au jurat să moară sau să învingă: au jurat să se întoarcă învingători şi şi-au ţinut cuvântul. Creştinii n-ar fi făcut niciodată un astfel de jurământ, pentru că şi-ar fi închipuit că-l ispitesc pe Dumnezeu.

Am greşit spunând republică creştină, căci aceste cuvinte se exclud reciproc. Creştinismul nu predică decât supunerea şi dependenţa. Spiritul său este prea favorabil tiraniei pentru ca ea să nu se folosească întotdeauna de el. Adevăraţii creştini sunt meniţi a fi sclavi; ei o ştiu şi nu se emoţionează, fiindcă viaţa asta scurtă are prea puţin preţ în ochii lor.

Trupele creştine sunt minunate, se spune. Tăgăduiesc această afirmaţie: să mi se arate asemenea trupe. Eu personal nu cunosc trupe creştine. O să mi se vorbească de cruciade? Fără a discuta valoarea cruciaţilor, voi face observaţia că, departe de a fi creştini, ei nu erau decât soldaţi ai preotului şi cetăţeni ai bisericii şi se băteau pentru ţara ei spirituală, care devenise pământeană, vremelnică, prin nu ştiu ce mijloace. La drept vorbind, faptul acesta intră în cadrul păgânismului: fiindcă Evanghelia nu stabileşte o religie cu caracter naţional, războiul sfânt este cu neputinţă printre creştini.

Sub împăraţii păgâni, soldaţii creştini erau viteji; aşa ne asigură toţi autorii creştini şi o cred şi eu: aici era vorba de o întrecere de onoare cu trupele păgâne. Din clipa în care împăraţii au devenit creştini, această întrecere n-a mai existat; iar după ce crucea a luat locul vulturului, toată bravura romană a dispărut.

Lăsând la o parte consideraţiile politice, să revenim la drept şi să stabilim principiile asupra acestui punct însemnat. Dreptul pe care pactul social îl dă suveranului asupra supuşilor nu trece, cum am spus, peste limitele utilităţii publice. Supuşii nu sunt, deci, obligaţi în credinţa lor faţă de suveran decât în măsura în care aceste credinţe interesează comunitatea. Se înţelege, statul este interesat ca fiecare cetăţean să aibă o religie care să-l facă a-şi iubi îndatoririle; dar dogmele acestei religii nu privesc nici statul şi nici pe membrii săi, decât în limitele în care ele sunt în raport atât cu morala cât şi cu îndatoririle impuse celui ce profesează religia faţă de semenii săi. În afară de aceste limite, fiecare poate avea orice păreri, fără ca statul să fie îndreptăţit a le cunoaşte, pentru că, după cum nu are nici o competenţă în lumea cealaltă – oricare ar fi soarta supuşilor acolo –, tot aşa în lumea asta nu-l priveşte decât ca ei să fie buni cetăţeni.

Prin urmare este vorba numai de o mărturisire de credinţă civilă, ale cărei articole suveranul este în drept să le fixeze, dar nu ca pe nişte dogme religioase, ci mai degrabă ca sentimente de sociabilitate, fără de care nu este cu putinţă să fii nici bun cetăţean nici supus credincios[1]. Fără a impune cuiva să le creadă, suveranul poate izgoni din stat pe cel care nu le crede; îl poate izgoni nu în calitate de credincios, ci ca pe un nesociabil, ca unul care nu poate iubi sincer legile şi dreptatea şi care nu-şi poate jertfi, la nevoie, viaţa pentru datorie. Iar dacă cineva, după ce a recunoscut în mod public aceste dogme, se poartă ca şi cum nu

---

1. Cezar, pledând pentru Catilina, se străduia să demonstreze dogma morţii sufletului: Caton şi Cicerone, în răspuns, n-au stat să facă filosofie, ci s-au mulţumit să arate că Cezar vorbea ca un cetăţean rău şi formula o doctrină primejdioasă statului. Într-adevăr, despre aceasta trebuia să hotărască Senatul Romei, iar nu despre o chestiune de teologie. *(n. a.)*

ar crede în ele, să fie pedepsit cu moartea, căci a săvârşit cea mai mare crimă: a minţit faţă de legi.

Dogmele religiei civile trebuie să fie simple, puţine şi exprimate lămurit, fără explicaţii ori comentarii. Existenţa divinităţii puternice, luminate, binefăcătoare, prevăzătoare şi supraveghind viaţa viitoare, fericirea celor drepţi, pedepsirea celor răi, sfinţenia contractului social şi a legilor – iată dogme pozitive. Cât despre cele negative, le restrâng la una singură: intoleranţa, care trece printre cultele pe care le-am înlăturat.

Se înşeală, după mine, cei care deosebesc intoleranţa civilă de cea teologică. Amândouă sunt de nedespărţit, căci e cu neputinţă să trăieşti în pace cu oamenii pe care îi crezi condamnaţi; a-i iubi înseamnă să-l urăşti pe Dumnezeul care-i pedepseşte; trebuie, deci, neapărat iertaţi sau pedepsiţi. Pretutindeni unde s-a admis intoleranţa teologică, a fost cu neputinţă ca ea să nu aibă şi efect civil[1]; iar din moment ce l-a avut, suveranul n-a mai fost suveran, nici temporar: de atunci, preoţii au devenit adevăraţii stăpâni şi regii au rămas slujitorii lor.

Şi acum, după ce am văzut că nu mai este şi nu mai poate fi religie naţională exclusivă, trebuie să îngăduim toate religiile care le îngăduie celelalte, în măsura în care dogmele lor n-au nimic potrivnic datoriilor cetăţeanului. Oricine va zice, însă, că *în afară de biserică nu este mântuire,* trebuie să fie izgonit din stat, în afara cazului când statul este biserica, iar principele – capul bisericii. O asemenea dogmă nu este bună decât într-un guvernământ teocratic, în oricare altul este primejdioasă.

1. Căsătoria, de pildă, fiind un contract civil, are efecte civile fără care este imposibil să existe societatea. Să ne închipuim că un cleric izbuteşte să-şi atribuie dreptul de a valorifica numai el acest act, drept pe care trebuie să-l uzurpe în orice religie intolerantă în mod forţat. Nu-i evident lucru că, făcând să se aprecieze autoritatea bisericii, devine inutilă autoritatea principelui, care nu va mai avea decât supuşii pe care clerul va voi să-i lase? Stăpân de a căsători sau nu oamenii, după cum vor avea sau nu cutare doctrină, după cum vor admite ori respinge cutare formular, nu-i lămurit lucru că preotul va dispune singur de averi, de îndatoriri, de cetăţeni şi chiar de stat – care n-ar mai putea trăi alcătuit numai din bastarzi?

Motivul pentru care, se spune, Henric IV a intrat în biserica romană, ar trebui să-l facă pe orice om cinstit s-o părăsească şi mai ales pe orice principe care ar şti să judece[1].

CAPITOLUL IX
Încheiere

După ce am stabilit adevăratele principii ale dreptului politic şi am încercat să aşez statul pe temelia lui, ar rămâne acum să-l sprijin prin legăturile sale externe – ceea ce ar face cuprinsul dreptului ginţilor, comerţului, dreptului de război şi cuceririlor, dreptului public, alianţelor, tratatelor etc.

Dar toate acestea alcătuiesc un obiect nou, prea vast pentru vederea mea care, scurtă fiind, ar fi trebuit să aţintesc spre altele, mai aproape de mine.

---

1. *Henric IV*, născut în 1553, regele Franţei de la 1589 până la 1610, când a fost ucis de Ravaillac. Protestant, abia a scăpat cu viaţă din "Noaptea Sf. Bartolomeu", iar mai târziu a trecut la catolicism spre a-şi asigura stăpânirea tronului francez. (N. T.)
Perefixe, în *Istoria lui Henric IV*, povesteşte următoarea anecdotă la care face aluzie Rousseau: "Un istoric spune că regele punând să se ţină de faţă cu el o discuţie între învăţaţii celor două biserici şi văzând că unul din prelaţi recunoştea că se poate mântui cineva prin religia catolicilor, Majestatea Sa luă cuvântul şi spuse prelatului: "Ce, recunoaşteţi că se poate obţine mântuirea prin religia lor?" Prelatul răspunzând afirmativ, cu condiţia unei vieţi creştineşti, regele replică cu dreptate: "Prudenţa cere, deci, să fiu de religia lor şi nu de a dv., pentru că fiind de a lor mă mântuiesc după amândouă, pe când dacă aş fi de religia dv. m-aş mântui numai după ea, nu şi după cea catolică. Prudenţa cere să urmez religia cea mai asigurată". (Nota lui G. P. la ediţia din 1819 a lui Rousseau.)

NOTE EXPLICATIVE

Cartea întâi

Capitolul II

p. 25

+ *Grotius*, Hugo (numele latinizat al lui Hugo de Groot), (1583-1645), jurist, teolog, istoric şi diplomat olandez. Unul din primii reprezentanţi ai teoriei dreptului natural. A făcut prima sistematizare a dreptului internaţional. Susţinător al superiorităţii creştinismului faţă de celelalte religii.
+ *Hobbes*, Thomas (1588-1679), filosof englez. A sistematizat filosofia lui F. Bacon, fiind considerat un continuator al acestuia. A aplicat matematica filosofiei, concepută ca doctrină despre corp şi mişcare. Conform teoriei sale, omul este egoist prin natura sa, comportându-se ca un lup faţă de semenii săi; în scopul menţinerii ordinii şi a cenzurii egoismului, oamenii au creat statul – un organ artificial. Ca formă de guvernare, Hobbes a propus monarhia absolută.
+ *Philon* (Filon din Alexandria, zis şi Philo Judaeus/ Filon Iudeul), (circa 25 î. Hr. – circa 54 d. Hr.), filosof mistic grec. Promotor al ideii contopirii religiei iudaice cu idealismul elen; şef al şcolii iudeo-alexandrine. Precursor al neoplatonismului. Prin doctrina sa despre "Logos", conceput ca mediator între Dumnezeu şi lume, a influenţat creştinismul.
+ *Caligula* (Caius Iulius Germanicus), împărat roman (37-41 d. Hr., asasinat). A iniţiat o politică despotică de tip oriental elenistic; devenit proverbial prin cruzime şi extravaganţa hotărârilor sale.
+ *Aristot (Aristotel)*, (384-322 î. Hr.), filosof şi savant grec, cel mai important gânditor universal al Antichităţii. Ca filosof, a oscilat între materialism şi idealism. A sistematizat cunoştinţele dobândite până la el, punând bazele unor discipline noi, între care logica formală, psihologia, politica şi economia politică, etica, estetica, zoologia ş.a. Teoriile sale au influenţat gândirea filosofică şi ştiinţifică până în perioada modernă, unele păstrându-şi actualitatea şi în prezent.

Capitolul III

p. 26

+ *galimatie* sau *galimatias:* vorbire (sau scriere) confuză, întortocheată, greoaie; (aici) vorbe goale, fără sens, fără noimă.

Capitolul IV

p. 29

+ (relaţii) *reale:* care au legătură cu lucrurile (termen juridic).

Capitolul VIII

p. 36

+ *stare civilă:* (aici) situaţia omului în societate; situaţia omului în calitate de cetăţean (membru al unui stat).

Capitolul IX

p. 37

+ *domeniu real:* (jur.) proprietate funciară şi/sau imobiliară.

p. 38

+ *Nuñez Balboa* (Vasco Nuñez de Balboa sau Balbao), (circa 1475-1517). Navigator şi conchistador spaniol. Străbătând istmul Panama, a descoperit Oceanul Pacific (1513).

Cartea a doua

Capitolul III

p. 45

+ *Licurg:* legiuitor legendar în Sparta. I se atribuie organizarea statului spartan în sec. IX î. Hr. Printre măsurile sale s-a numărat şi distribuirea pământurilor în părţi egale.
+ *Solon* (circa 640-548 î. Hr.), legislator atenian, ale cărui reforme au dus la dezvoltarea democraţiei în societatea sclavagistă. Între altele, a anulat datoriile şi a desfiinţat sclavajul datornicilor; i-a împărţit pe cetăţeni în patru clase, în funcţie de averea lor.
+ *Numa:* rege legendar al Romei antice. I se atribuie ideea organizării a numeroase mici asociaţii, pe meserii, în scopul atenuării conflictelor din Roma.
+ *Servius* (Servius Tullius): al şaselea rege legendar al Romei. Lui i s-a atribuit ridicarea celui mai vechi zid al cetăţii. Autorul aşa-numitei "Constituţii Serviene" care a consfinţit organizarea politică pe cen-

turii. (Reformele sale în domeniul organizării statului sunt descrise mai pe larg în Cartea a patra a *Contractului social.)*

Capitolul VII

p. 54

+ *Platon* (427-347 î. Hr.), filosof antic grec, discipol al lui Socrate. Creatorul primului sistem al idealismului obiectiv. Reprezentant al aristocraţiei sclavagiste. Conform teoriei sale, esenţa lumii rezidă în ideile perene, neschimbate, recunoscute de om prin anamneză, pentru că, iniţial, sufletul ar fi făcut parte din patrimoniul ideatic.

p. 56

+ *decemviri:* cei zece magistraţi romani aleşi în anul 451 î. Hr. pentru a întocmi codul de legi ("cele 12 table").

Capitolul VIII

p. 58

+ *arcadieni:* locuitori ai Arcadiei (regiune istorică în Grecia, situată în centrul Peloponesului).
+ *cirenieni:* locuitori ai Cirenei (capitală – din 74 î. Hr. – a regiunii istorice Cirenaica, situată în Africa de nord, pe teritoriul actual al Libiei; ţinut colonizat de greci, apoi cucerit de romani şi transformat în provincie romană).

Cartea a treia

Capitolul IV

p. 80

+ *palatin:* (în Europa medievală) înalt demnitar care îndeplinea anumite funcţii la curtea sau la palatul unui rege ori al unui mare senior; guvernator al unei provincii în Germania sau Polonia medievală.
+ *dietă:* veche adunare politică în unele state din centrul şi estul Europei (în Imperiul German, Polonia, Transilvania etc.), ca organ de reprezentare al stărilor (claselor) privilegiate.

Capitolul VI

p. 87

+ *citat* în limba latină, din Tacit, *Istorii*, I, 16; "Cel mai sigur şi mai eficient criteriu în distingerea celor bune de cele rele este să te gândeşti

ce ai aprobat şi ce ai condamnat sub domnia altui principe".
(Traducere de Gheorghe Ceauşescu)

Capitolul X

p. 97

+ *ochlocraţie:* (în Antichitate) puterea mulţimii informe şi haotice a sclavilor, o degenerare a democraţiei.

+ *oligarhie:* formă de conducere a statului, în care puterea politică şi economică este deţinută de un număr restrâns de persoane; grup de persoane care exercită puterea într-o astfel de formă de guvernământ.

Cartea a patra

Capitolul I

p. 112

+ *punere în butuci,* + *aplicarea disciplinei:* forme de pedeapsă locale, care se aplicau pentru tulburarea ordinii publice.

Capitolul IV

p. 120

+ *Varro* (Marcus Terentius Varro), (116-27 î. Hr.), savant roman de anvergură enciclopedică, unul din marii învăţaţi ai Romei antice. Dintre scrierile sale enciclopedice s-au păstrat numai tratatul despre agricultură (integral) şi cel de limba latină (parţial).

Capitolul VII

p. 134

+ *samoiţi:* locuitori ai insulei Samos.

Capitolul VIII

p. 134

+ *raţionamentul lui Caligula:* "Oderint, dum metuant!" (lat.) = "Urască-mă, numai să se teamă!"

p. 139

+ *Sacer esto!:* formulă de excomunicare (lat.) = "Să fie afurisit!"

+ *dezinteresare:* (aici) neparticipare, neimplicare.

POSTFAȚĂ
ENCICLOPEDICUL ROUSSEAU

Când, într-un grup oarecare de persoane, este menționat numele lui Rousseau, instantaneu vine replica, de obicei pronunțată de unul dintre interlocutori, întotdeauna însă trezită brusc în memoria mai tuturor celor prezenți: "A, da, cel cu «întoarcerea la natură»!" O asociere automată, rezultat al unei etichetări, voită sau nu, produsă cândva, în procesul acumulării cunoștințelor elementare din istoria gândirii filosofice sau pedagogice ori din literatura universală, în mintea învățăcelului de odinioară. Etichetă întrucâtva justificată, totuși superficială, am adăuga. Pentru că Rousseau – cel care susținea că omul este "bun de la natură" dar pervertit și corupt de societate, cel care pleda pentru valorificarea darurilor naturale ale copilului în procesul educativ – nu poate fi redus la o astfel de etichetă, moștenirea spirituală și artistică lăsată de el omenirii fiind mult mai vastă și multilaterală.

Incomparabil mai puțin cunoscut – nu însă ignorabil! – este Rousseau-muzicianul. Dacă, în fragedă tinerețe, pe la 18-19 ani, pe lângă numeroase alte îndeletniciri și profesii exercitate, a copiat partituri muzicale pentru a-și câștiga existența, iar câțiva ani mai târziu învăța singur, cu mare pasiune, armonia, funcționând, temporar, și ca profesor particular de muzică, iată-l, peste alți câțiva ani (1742), propunând Academiei de științe, printr-o comunicare, un nou sistem de notare muzicală (neacceptat de înaltul for) și publicând memoriul *Dissertation sur la musique moderne (Disertație asupra muzicii moderne).* Chiar dacă acestea nu i-au adus consacrarea (la care, probabil, sperase), preocupările lui în domeniu nu aveau să fie abandonate. Dimpotrivă. În

1745, Rousseau îi cunoaşte pe Diderot şi Condillac, între ei legându-se o prietenie strânsă. Acesta va fi, de altfel, primul nucleu al "enciclopediştilor", al acelui grup de filosofi, savanţi şi scriitori francezi din veacul al XVIII-lea, ideologi ai burgheziei în ascensiune, care – la iniţiativa şi sub direcţia lui Diderot şi d'Alembert – vor redacta (în ciuda numeroaselor piedici şi persecuţii impuse de autorităţile statului absolutist şi ale bisericii catolice) celebra operă monumentală a iluminismului francez, intitulată "Enciclopedie sau dicţionar raţional al ştiinţelor, artelor şi meşteşugurilor", publicat în 35 de volume, între anii 1751 şi 1776. Odată găsiţi editorii dispuşi a se angaja într-un demers ce se anunţa, încă din forma de proiect, ca unul dificil şi de durată, la stabilirea autorilor şi a domeniilor de competenţă, Rousseau avea să preia, din proprie iniţiativă, dar având acceptul celorlalţi autori, domeniul muzical.

În următorii ani şi independent de redactarea articolelor pentru *Enciclopedie,* Rousseau se va face, în sfârşit, remarcat în calitate de compozitor: în 1752, la Fontainbleau, în prezenţa regelui, are loc prezentarea operei sale comice *Le Devin de village (Ghicitorul satului)* – un mare succes, în urma căruia îi este oferită chiar o pensie regală (pe care, de altfel, în mod ostentativ, Rousseau o refuză). În aceeaşi perioadă termină de compus o altă operă, *Les Muses galantes (Muzele galante),* a cărei reprezentare, în 1775, va fi, la rândul ei, mult aplaudată de public. Câteva alte compoziţii, între care o serie de cântece, îi poartă semnătura, în timp ce latura teoretică a domeniului muzical, în diversele-i aspecte, este abordată în mai multe articole şi eseuri, cel mai cunoscut fiind *Lettre sur la musique française (Scrisoare despre muzica franceză)* care, pe de o parte, a sporit celebritatea autorului în conştiinţa publicului, ducând însă, pe de altă parte, la o nu mai puţin răsunătoare ceartă între acesta şi muzicienii Operei.

Un alt domeniu al creaţiei rousseauiene este cel dramatic. Primele comedii prind contur în 1742-1743, la Paris. În 1752, la Comedia Franceză, i se joacă (fără succes) piesa *Narcisse (Narcis),* în a cărei *Prefaţă* autorul îşi expune amănunţit concep-

ţia despre artă. Zece ani mai târziu, aflat în exil la Motiers, scrie melodrama *Pygmalion*. Ideile lui Rousseau despre arta scenică sunt cuprinse în *Lettre à d'Alembert sur les spectacles (Scrisoare către d'Alembert despre spectacole,* redactată în 1757-58 şi publicată în 1761), unul din cele mai cunoscute eseuri ale sale – în care, din considerente morale, se exprimă împotriva înfiinţării unui teatru la Geneva –, eseu care a determinat, de fapt, ruptura dintre autorul său şi enciclopedişti.

Eseul, fie că se numeşte "discurs", "scrisoare", "disertaţie" sau "memoriu", a fost genul preferat de Rousseau pentru exprimarea ideilor sale filosofice, morale, politice etc., gen pe care l-a cultivat de-a lungul a peste 25 de ani. Un eseu a fost scrierea care, în 1750, l-a făcut celebru peste noapte. A fost, probabil, una din acele întâmplări care, uneori, într-o singură clipă, reuşesc să schimbe radical soarta sau cariera unui om. Aşa s-au petrecut lucrurile în acel octombrie 1749, când un domn de 37 de ani, aflat în drum de la Paris spre Vincennes, citea în *Le Mercure de France* anunţul prin care Academia din Dijon lansa tema concursului pentru premiul de morală pe anul 1750: "Dacă progresul ştiinţelor şi artelor a contribuit la purificarea moravurilor". Domnul respectiv se numea Jean-Jacques Rousseau, iar eseul scris de el în urma citirii acestui anunţ (şi în care, în esenţă, răspunsul era negativ), purtând iniţial ca titlu întrebarea Academiei (Si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les moeurs), cunoscut apoi ca *Discours sur les sciences et les arts (Discurs despre ştiinţe şi arte),* a fost distins cu premiul Academiei dijoneze şi i-a asigurat autorului un imens succes de public, atât de important pentru omul ce-şi dorea cu ardoare afirmarea. Nu mai puţin celebru avea să devină *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes (Discurs despre originea şi temeiurile inegalităţii dintre oameni,* 1755), eseu inspirat de tema propusă de aceeaşi academie pentru concursul pe anul 1754, în care autorul constată că la baza inegalităţii dintre oameni se află apariţia proprietăţii private, care a dus la formarea statului şi, mai târziu, la despotism. Teorie pe care Rous-

seau o va dezvolta în continuare, argumentând-o şi în *Contractul social (Du Contrat social,* 1762).

Tot genului eseistic i se subsumează, în ultimă instanţă, şi articolul intitulat *Economia politică* (apărut în volumul V al *Enciclopediei,* 1755), ca şi faimoasa *Lettre à Voltaire sur la Providence (Scrisoare către Voltaire cu privire la Providenţă,* 1756) care avea să agraveze controversa ce exista de mai mulţi ani între Rousseau şi Voltaire.

Dacă până la începutul celui de-al şaptelea deceniu al secolului XVIII, Rousseau reuşise să-şi câştige celebritatea ca filosof, eseist, compozitor, să cucerească saloanele vremii şi să-şi asigure o situaţie materială confortabilă datorită unei slujbe (bine plătite) de casier într-o instituţie financiară – la care, din frondă, renunţase la un moment dat, pentru a-şi relua munca migăloasă şi prost plătită de copist de partituri muzicale –, o dată cu anii '60, pentru el începe o "eră nouă": pe de o parte, perioada marilor creaţii şi a consolidării gloriei sale naţionale şi internaţionale, pe de altă parte, epoca prigoanei, a rătăcirilor în căutarea unui loc de exil, a suferinţelor psihice profunde.

Un uluitor succes de librărie (numai în Franţa 72 de ediţii până la sfârşitul secolului, traduceri imediate în mai toate limbile europene şi repetate editări în numeroase ţări, manifestări de adoraţie exaltată din partea cititorilor), dublat de atacurile violente ale filosofilor vremii, în orice caz însă consacrarea ca prozator i-o aduce romanul epistolar *Julie ou la Nouvelle Heloïse (Iulia sau Noua Eloiză),* la care scrisese, cu intermitenţe, timp de aproape cinci ani până la editarea lui, în 1761. Este povestea unei iubiri pasionale între un tânăr profesor de casă, de origine burgheză şi eleva acestuia, fiica unei familii de nobili, iubire sortită eşecului din cauza convenţiilor sociale. Este romanul în care Rousseau proclamă dreptul fiecărui om la realizarea neîngrădită a eului, cu scopul de a face din omul ce şi-a (re)dobândit firea naturală un purtător al unei noi sociabilităţi. Suferinţele sunt calea de a ajunge la virtute, astfel producându-se convertirea la o sensibilitate adevărată, dezbărată de artificii. Pasiu-

nea, în viziunea lui Rousseau, este îndreptăţită, căci ea este compatibilă cu virtutea – acesta ar fi, pe scurt, mesajul cărţii.

În anul următor (1761) apar în librării, aproape concomitent, *Du Contrat social* şi *Émile ou de l'Education (Emil sau Despre educaţie)* – acesta din urmă considerat de însuşi Rousseau drept "un roman pedagogic". Folosind ca pretext povestea dezvoltării unui băiat, încredinţat spre educare unui pedagog particular, autorul îşi argumentează concepţiile pedagogice. Demne de remarcat sunt aici două fapte, şi anume: autorul însuşi recunoaşte că sistemul pe care-l propune – copilul trebuie crescut la ţară, în mijlocul naturii, unde i se poate cultiva şi dezvolta candoarea, bunătatea înnăscută etc., reuşindu-se astfel fasonarea unui gen de "om nou" – nu este realizabil (înainte de toate pentru că, la un moment dat, depăşind vârsta copilăriei şi adolescenţei, tânărul va trebui să revină în mijlocul societăţii, iar impactul dintre candoarea naturală şi mediul citadin pervertit şi corupt nu ar avea cum să dea câştig de cauză primului) şi, în cu totul altă ordine de idei, o serie de mijloace propuse aici au fost preluate de mari pedagogi ai deceniilor şi secolelor următoare şi dezvoltate în cadrul unor metode educative actuale şi acum (Rousseau este cel care a pus bazele unei concepţii a educaţiei pe vârste, a pledat pentru o mai mare libertate a celui educat, în sensul accentuării autoactivităţii copilului, rolul educatorului fiind mai degrabă acela de a observa înclinaţiile şi dexterităţile copilului şi a-i orienta activitatea în conformitate cu acestea, în loc de a-i impune un anumit program de instrucţie; a fost primul care a insistat asupra promovării metodelor intuitive şi a subliniat rolul educativ al muncii). Există însă un capitol în acest "roman pedagogic", cel intitulat *La Profession de foi du vicaire savoyard (Profesiunea de credinţă a vicarului savoiard)*, în care autorul îşi expune concepţia cu privire la instinctul divin ca glas al conştiinţei umane, primordiale faţă de raţiune; aici îşi proclamă opoziţia faţă de ateismul elitei intelectualiste (Rousseau însuşi era un adept al deismului care, în concepţia sa, era o religie bazată pe sentiment), dar combate totodată şi bigotismul Franţei religioase. Acest text va deveni pretext pentru dezlănţuirea unei campanii fu-

ribunde împotriva autorului. Acuzat de erezie religioasă, Rousseau va fi condamnat la închisoare, iar romanul la ardere în piața publică. Evident că *Emil* a fost, fie-ne îngăduită expresia, victima *Contractului social,* căci ideile politice antidespotice expuse în *Contract* au constituit motivul real al prigonirii autorului. Pentru a scăpa de închisoare, cincuagenarul Rousseau părăsește în grabă Parisul, în căutarea unui refugiu; motive obiective, dar și subiective îl vor face însă ca, timp de opt ani, să străbată uriașe distanțe, cu opriri de scurtă durată, fără a se putea hotărî la o ședere mai lungă, hăituit, parcă, de spirite rele (în ciuda câtorva oferte foarte generoase de stabilire la reședințele unor prieteni influenți), mânat mereu de dorul Parisului. Până la revenirea sa în capitala luminilor (revenire secretă, decretul de arestare fiind încă valabil), în 1770, Rousseau va scrie un număr impresionant de lucrări. Aflat în exil în Motiers, redactează *Lettre à Christophe de Beaumont (Scrisoare către Christophe de Beaumont),* în care își pledează cauza în condamnarea pronunțată de arhiepiscopul Parisului, *Lettres ecrites de la montagne (Scrisori de pe munte),* în care tonul de pledoarie disculpatoare devine mai ferm, provocând o relansare a persecuțiilor. În paralel, dând curs unei solicitări a guvernatorului insulei Corsica, scrie *Lettre sur la législation de Corse (Scrisoare despre legislația din Corsica),* în care încearcă o aplicare a principiilor teoretice expuse în *Contractul social.* După ce, în 1762, publicase prima sa lucrare autodisculpatoare, *Lettres autobiographiques à Malesherbes (Scrisori autobiografice către Malesherbes),* care conținea o primă schiță a *Confesiunilor*, în următorii ani va lucra intens la această carte, pe care i-o comandase un editor din Amsterdam. Prima carte a *Confesiunilor* o încheie în Anglia, unde își găsise o reședință temporară, dând curs unei invitații a filosofului David Hume (cu care, însă, se va certa foarte curând, după care va părăsi intempestiv insula britanică). În 1769, după ce mai schimbase câteva reședințe temporare, scrie cartea a doua din *Confesiuni*, mai târziu petrece câteva săptămâni la Lyon, unde asistă la spectacole cu piesele sale *Pygmalion* și *Ghicitorul satului,* iar în iunie 1770 se întoarce la Paris, își reia activitatea de copist

de partituri, iar în paralel scrie ultimele pasaje din *Confesiuni*. Trăind într-o semiclandestinitate (mai precis, sub protecţia influenţilor săi prieteni)... aproape publică, frecventează saloanele unor apropiaţi, unde citeşte fragmente din *Confesiuni*. Obsedat de a-i reduce la tăcere pe persecutorii săi, începe să scrie cele trei *Dialoguri – Rousseau, judecător al lui Jean-Jacques (Dialogues – Rousseau juge de Jean-Jacques)*, pe care le va termina în 1776. Între timp mai pusese pe hârtie câteva lucrări *(Consideraţii asupra ocârmuirii din Polonia, Scrisori despre botanică* etc.), dar nu reuşeşte să se elibereze de complexul autodisculpării. Astfel începe să lucreze la *Les Rêves du promeneur solitaire (Visările unui hoinar singuratic)*, ultima lui operă, în care sunt evocate cele câteva săptămâni paradisiace trăite în timpul scurtului său exil de pe insula St. Pierre, în mijlocul lacului Bienne, în apropiere de Berna. Lucrarea este, în fond, o autoanaliză profund subiectivă, bazată pe o conştiinţă accentuată a propriei unicităţi, prin care Rousseau inaugurează în literatura universală tema contemplării melancolice şi solitare a naturii ca refugiu şi consolare în faţa neliniştilor umane, tradusă printr-o stare confuză, apropiată de reverie, temă prin care, s-ar putea spune, autorul *Confesiunilor* (apărute postum, în 1781/ 1788) şi al *Visărilor* (editate de asemenea postum, 1782) şi-a asigurat rolul de precursor al romantismului literar.

Faţă cu o operă atât de vastă, abordând domenii atât de variate şi acoperind o arie tematică atât de diversă, este, parcă, nedrept să-l asociem pe cel ce a creat-o cu o singură idee-etichetă ("înapoi la natură"). Mai nimerită ni s-ar părea asocierea cu ideea de Enciclopedie, de Carte – ca simbol peren al creaţiei umane. Chiar dacă Rousseau însuşi a afirmat, cu referire la munca sa de copist de partituri: "Am lucrat cărţi, e drept, dar niciodată n-am fost un cărturar". Stranie afirmaţie la un om atât de conştient de propria sa valoare! Ori, poate, să fi fost un mod de a se dezice de o activitate legată de civilizaţia cea creatoare de inegalităţi şi pervertitoare de moravuri?

ALEXANDRA BÂRNA

SUMARUL

CARTEA A TREIA

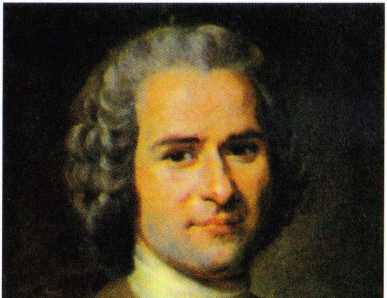
CARTEA A PATRA

BIBLIOTECA IDEALĂ MONDERO

CAPODOPERE ALE LITERATURII UNIVERSALE

J. J. Rousseau

(1712–1772)



Jean-Jacques Rousseau, de Quentin de La Tour

Eseul, fie că se numeşte *discurs*, *scrisoare*, *disertaţie* sau *memoriu*, a fost genul preferat de Rousseau pentru exprimarea ideilor sale filosofice, morale, politice etc., gen pe care l-a cultivat de-a lungul a peste 25 de ani…

… Dacă până la începutul celui de-al şaptelea deceniu al secolului XVIII, Rousseau reuşise să-şi câştige celebritatea ca filosof, eseist, compozitor, să cucerească saloanele vremii şi să-şi asigure o situaţie materială confortabilă, o dată cu anii '60, pentru el începe o „eră nouă", perioada marilor creaţii şi a consolidării gloriei sale naţionale şi internaţionale…

ALEXANDRA BÂRNA

EDITURA MONDERO

ISBN 978-973-9349-83-3

9 789739 349833

T. L. (2%): USR RO44 RNCB 5101000001710001 BCR SUCURSALA UNIREA